LOS CULTIVOS EN LA TRADICIÓN ORAL QUECHUA

Néstor Godofredo Taipe Campos
Hibela Elena Taipe Huaraca
Yuri Allccahuaman Chaupin
Luis Millones (Prólogo)

FONDO EDITORIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

NÉSTOR GODOFREDO TAIPE CAMPOS es antropólogo por la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP). Tiene maestría y doctorado en antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México.

Trabajó en instituciones relacionadas con el desarrollo rural, los derechos humanos, el derecho internacional humanitario y la docencia universitaria en las Escuelas de Post Grado de la UNCP, UPLA, UNMSM y UNSCH.

Es docente principal en la Escuela Profesional de Antropología Social de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, fue director de la Dirección del Centro de Capacitación en Investigación e Innovación, es miembro del Consejo Consultivo del Vice Rectorado de Investigación y director de la Unidad de Fondo Editorial de la UNSCH.

LOS CULTIVOS EN LA TRADICIÓN ORAL QUECHUA

LOS CULTIVOS EN LA TRADICIÓN ORAL QUECHUA

Néstor Godofredo Taipe Campos
Hibela Elena Taipe Huaraca
Yuri Allccahuaman Chaupin

FONDO EDITORIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

Taipe, N., Taipe, H., & Allccahuaman, Y. (2022). *Los cultivos en la tradición oral quechua*. Fondo Editorial de la UNSCH.

144 páginas, 40 relatos orales, 3 cuadros, 24 ilustraciones.
Tradición oral / Cultivos andinos / Mitos / Creencias / Ritos.

Rector de la UNSCH:	Antonio Jerí Chávez.
Vicerrectora Académico:	Herlinda Calderón González.
Vicerrector de Investigación:	Juan Ranulfo Cavero Carrasco.
Dir. de Innov. y Transferencia Tecnológica:	Luisa Alcarráz Curi.
Director de la Unidad de Fondo Editorial:	Néstor Godofredo Taipe Campos.

Diseño de carátula:	Néstor Godofredo Taipe Campos.
Portada:	San Lucas, acrílico sobre lienzo de Josué Sánchez Cerrón (2020).
Diagramación y corrección:	Mery Laurente Chahuayo.

Edición impresa, Diseño, Impresión y Acabados por
Producciones estratégicas - pres
de Edgar Hugo Cano Pérez
Urb. María Parado de Bellido Mz. K - 13
Telf. 066-780869 / 966-181955 AYACUCHO

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2022-05518
ISBN: 978-612-4231-19-3

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Este libro es producto de investigación y fue sometido a dictámenes de evaluadores externos conforme a los criterios académicos del Vicerrectorado de Investiga-ción de la UNSCH.

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro sin permiso expreso del Fondo Editorial y/o autores.

A los agricultores andinos que, pese a las dificultades y problemas estructurales, ponen alimentos en la mesa de quienes no participan directamente en la producción y conservan saberes amigables con la biodiversidad y los ecosistemas.

Nuestras gratitudes a nuestros informantes que, desprendidamente, narraron sus tradiciones orales sobre los alimentos vegetales andinos. A la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga que es nuestro soporte institucional para la investigación.

ÍNDICE

PRÓLOGO
Luis Millones **15**

INTRODUCCIÓN **19**

1. Objeto de estudio 19
2. Justificación 19
3. Aproximación temática 20
4. Problemas, hipótesis y objetivos 21
5. Procedimiento metodológico 22
6. Organización de la exposición 23

CAPÍTULO I
MARCO DE REFERENCIA 25

1. Antecedentes del estudio 25
2. Disciplinas, categorías y definiciones 26
   2.1. Tradición oral *26*
   2.2. Mito y creencia *29*
   2.3. Rito *31*
   2.4. Agricultores tradicionales *33*

CAPÍTULO II
ORIGEN DE LOS ALIMENTOS EN LA TRADICIÓN ORAL 35

1. Origen del maíz 36
2. Origen de la quinua 42
3. Origen de la papa 45
4. Origen de variedades nuevas 48
5. Hongos y mostaza 50

CAPÍTULO III
ESCASEZ Y LIMITACIONES PRODUCTIVAS EN
LA TRADICIÓN ORAL 55

1. Gusanos del maíz y de la papa 56
2. Granizo, helada y tormentas 57
3. Hospitalidad transgredida 64
4. Emigración del maíz y otras semillas 65

CAPÍTULO IV
RITOS Y PRAXIS SOCIAL CONDICIONADAS POR
LA TRADICIÓN ORAL 69

1. Tabúes agrícolas 70
2. Fertilidad agrícola 72
3. Selección y almacenamiento 81
4. Presagios 83

CONCLUSIONES 89

BIBLIOGRAFÍA 91

ANEXO 1: REGISTRO DE LA TRADICIÓN ORAL SOBRE
EL ORIGEN DE LOS ALIMENTOS 99

R1: Sara paqarisqanmanta 99
R1: Del origen del maíz 99
R2: Kawsaykuna paqarisqanmanta 100
R2: Del origen de los alimentos 100
R3: Kinwa rikurisqanmanta 101
R3: De la aparición de la quinua 102
R4: Kinwa rikurisqanmanta 102
R4: De la aparición de la quinua 102
R5: Muhukuna paqarisqanmanta 103
R5: Del origen de las semillas 104

R6: Papa ullkupiwan paqarisqanmanta 104
R6: Del origen de la papa y el olluco 106
R7: Araq papamama rikurisqanmanta 108
R7: De la aparición de papas semi silvestres 109
R8: Rumikuna papaman muyurisqanmanta 109
R8: De la transformación de piedras en papas 110
R9: De las papas para pagar las deudas 110
R10: Akshukuna waylarshyaskanmanta: chalu akshu rikariskanmanta 112
R10: De la danza de las papas: la aparición de nuevas variedades 112
R11: Musuq papakuna rikurisqanmanta 112
R11: De la aparición de nuevas variedades de papa 113
R12: De la aparición de nuevas variedades de productos 113
R13: Kallampa yuyumantawan 114
R13: De los hongos y el yuyo 114
R14: Yuyu "wallpaman" muyurisqanmanta 115
R14: De la transformación del yuyu en "gallina" 115

ANEXO 2: REGISTRO DE TRADICIÓN ORAL SOBRE LA ESCASEZ Y LAS LIMITACIONES PRODUCTIVAS 117

R15: Utuskurumanta 117
R15: Del gusano del maíz 117
R16: Papakuru paqarisqanmanta 118
R16: Del origen del gusano de la papa 118
R17: Del origen del papakuru 119
R18: Wayra chikchiqa mama taytankuwan, kumpadripura kaqkunam 120
R18: El viento y el granizo son los que hacen pareja con sus padres o entre compadres 121
R19: Del granizo 122
R20: Del granizo y los ventarrones 122
R21: Uywanakuqkunam yarqayta qayamun 122
R21: Los convivientes llaman al hambre 123
R22: Chikchimanta 123
R22: Del granizo 123
R23: Qasamanta 124
R23: De la helada 125
R24: Del hielo representado como burra ciega 126

R25: Lusirupa qawasqan muhuqa qullunmi....126
R25: Las semillas vistas por el lucero se tornan estériles.... *127*
R26: De los vientos y las lluvias....127
R27: Piñasqa purikuq taytachamanta....127
R27: Del Dios andariego y vengativo.... *128*
R28: De los tacaños que no comparten frutas....128
R29: Chakrapi rumikunamanta....128
R29: De las piedras en el campo de cultivo.... *129*
R30: Saramamamanta....130
R30: De la Madre maíz.... *130*
R31: Pallakusqa muhukunamanta....131
R31: De las semillas recogidas.... *131*

ANEXO 3: REGISTRO DE RITOS Y PRAXIS AGRÍCOLA CONDICIONADA POR LA TRADICIÓN ORAL....133

R32: Kalawasataqa manam tupqinachu....133
R32: No se debe apuntar a la calabaza.... *133*
R33: Plantakuna uriway....134
R33: Contagio a las plantas.... *134*
R34: Imayna muhu papa kuydanamanta....134
R34: De cómo cuidar a la semilla de papa.... *135*
R35: Hawaspa waqayninmanta....135
R35: Del llanto de las habas.... *136*
R36: Liti papawan pukllakuy....136
R36: El juego con la papa madre.... *136*
R37: Sinsinakuy pukllay....137
R37: El juego de la polinización.... *137*
R38: Sarapuquchimanta....138
R38: Del que hace madurar al maíz.... *138*
R39: Presagios en el maíz, haba, papa, oca y calabaza....138
R40: Shukri akshu waska kuluman kutiriskanmanta....139
R40: De las papas shukri que se convierten en culebras.... *140*

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES....141

PRÓLOGO

Es fácil constatar que la modernidad de la comunicación, celulares, computadoras, etc., y mecanismos similares han desplazado la capacidad de escribir a un remoto rincón de la educación. Lo que no significa que la comunicación haya ganado, los espacios públicos carecen de calidad, se habla más y se dice mucho menos. La visualización (TV, etc.) es mucho más selectiva con respecto a quienes acceden a presentaciones mayores que las que ofrecen los ámbitos familiares, a pesar de la ansiedad de publicidad de las empresas comerciales y el quehacer político.

Estas condiciones vigentes en nuestros días hacen aún más valioso al presente libro, que no solo recoge la olvidada tradición oral de nuestra patria, sino que la ofrece en quechua y español. Néstor Taipe, Hibela Taipe y Yuri Allccahuaman hacen el doble rescate en nuestros dos idiomas oficiales, que se multiplica por los temas desarrollados: los cultivos y los mitos.

Cuando descubrimos que la sociedad andina reposa en una agricultura milenaria, la materia investigada nos obliga a tomar conciencia de nuestro descuido. Tenemos que agradecer a los investigadores de la primera mitad del siglo pasado que, con medios técnicos escasos, hicieron las primeras recolecciones organizadas: Arguedas, Morote, Castro Pozo, Quijada Jara y algunos más, nos dieron muchas de las versiones que hoy estarían perdidas.

Una revisión de la tradición oral nos indica la preferencia por seres y acon-

tecimientos que relacionan a las personas con el medio en que viven, lo que incluye al mundo sobrenatural. Si nos acercamos aún más a los elementos visibles en las tradiciones recogidas, y buscamos en la relación del hombre con la naturaleza, es fácil distinguir en el material coleccionado una prioridad por los animales domésticos y silvestres que alternaron con el hombre en el quehacer cotidiano real o fantástico. Naturalmente, las versiones recogidas dotan a los animales de características humanas que hacen posible su participación en los mitos.

Este es uno de los méritos de los autores, su concentración en el universo vegetal, lo que no excluye a los animales que por razones de complementariedad hacen necesaria su participación. Así, por ejemplo, en el relato R14, el *yuyu* que cocinaba una señora para ella y sus cuatro hijos, al pedido de un anciano que solicitaba alojamiento, no dudó en compartir su pobre comida, que gracias al visitante se transformó en una gallina. "Desde entonces, por estos pueblos al *yuyu* le decimos gallina".

El relato, si bien explica las condiciones de vida de una familia pobre y el *yuyu* como alimento en tales circunstancias, introduce al ave para completar la información recogida oralmente.

El ejemplo es uno de los 40 relatos agrupados por su referencia al origen de los alimentos, a las limitaciones productivas y a la práctica agrícola condicionada por la tradición.

El libro es un modelo de presentación organizada para los estudios universitarios. Néstor, Hibela y Yuri han compuesto un volumen dividido en secciones muy bien elaboradas. En primer lugar, hacen una reflexión cuidadosa sobre la recuperación de la tradición oral dentro del marco de nuestras obligaciones con la Unesco, por los acuerdos firmados por el Estado peruano en el año 2006. Más adelante realizan un recuento de temas y autores a mantener la atención a la oralidad que concluye con una referencia u otro tipo de especialistas que ofrecieron la reflexión teórica a partir de experiencias en otras partes del mundo, y cuyas propuestas fueron recogidas por los intelectuales peruanos que las aplicaron y debatieron con la información nacional. Posteriormente, entrando ya en terreno etnográfico, el libro se dedica a presentar los testimonios sobre el origen de los alimentos: aparición del maíz, la quinua, la papa y una selección de las variedades de cada una de las plantas elegidas, lo que incluye las especies aún silvestres.

Las versiones recogidas han sido ordenadas de acuerdo con rubros muy bien establecidos, en primer lugar, los autores han reunido los materiales que tratan del origen de los alimentos, ofreciéndonos casos poco conocidos en la bibliografía

de acceso general. Nos interesó, por ejemplo, la versión clasificada como R1, que expone los granos de maíz como lágrimas del sol, y otra, la R9, que presenta la intervención de Santa Catalina, otorgando las papas para alimento de los pobres, versiones recogidas en Huancavelica y Junín.

Una segunda agrupación etnográfica está concentrada en 17 relatos que se refieren a la falta o escasa producción de alimentos vegetales razonada como dos circunstancias que la producen: una primera por causas naturales como granizo, helada, sequía, etc. La segunda responde a errores de comportamiento de los agricultores. Tal es el caso de R18, que nos avisa que, si ocurre un incesto en la familia de cultivadores, provocará la caída de granizo y, por lo tanto, la pérdida del sembrío. En R19, la informante Angélica Canchumani, utilizando las imágenes de un mate burilado, en la que aparece la siembra de papas y un perro, explica aludiendo a que, antiguamente, se pensaba que el ladrido del animal espantaba al granizo.

Un último conjunto de creencias recogidas oralmente nos da cuenta de los ritos y la práctica social que explican las relaciones entre vegetales y seres humanos, menos visibles al conocimiento corriente. Tal es el caso de R33: la mujer menstruante no debe ingresar a la zona de cultivo, el ejemplo narrado nos informa que producirá que las calabazas se pudran o bien el marchitar del orégano y del arbusto de coles. Por el mismo razonamiento, hay que evitar pisotear las semillas, que huirán del lugar por la falta de respeto (R31).

En términos generales, la tradición oral describe de manera más detallada los sentimientos de quienes trabajan la tierra, lo que resulta de compartir con los vegetales su nacimiento desde la siembra, su desarrollo paso a paso y, posteriormente, el fin o rebrotar de la planta. Al hacerlo, el cultivador establece un paralelo con su propia vida y la de su familia que es difícil evitar, porque plantas y seres humanos somos seres vivientes y, en su caso, la cercanía física facilita vivir esa identidad. Es interesante comprobar que este tipo de conocimientos nos llegue a través de la tradición oral, que siempre precede a la escritura. Si no se presta atención a esta disciplina estaremos perdiendo un enorme espacio cultural, en peligro de desaparición, especialmente por la mecanización de la agricultura y por el acelerado proceso de urbanización al que el Perú está condenado.

El libro de Néstor, Hibela y Yuri es una joya de información etnográfica, y su aporte a las ciencias sociales lo hace doblemente valioso.

Luis Millones
Miraflores, enero de 2022

INTRODUCCIÓN

1. Objeto de estudio

Este trabajo, mediante el análisis antropológico, etnohistórico y semiótico, estudia a los cultivos en la tradición oral quechua en el centro-sur andino peruano, específicamente entre los agricultores de Tayacaja (Huancavelica) y las áreas *wankas* colindantes (Junín), Huamanga y Huanca Sancos (Ayacucho), para contribuir con la compresión de las culturas andinas y hacer evidente que la agricultura no es únicamente un proceso técnico productivo, sino que involucra un sistema de mitos y creencias objetivado en el legado oral y los ritos agrícolas.

2. Justificación

La investigación sirve para comprender a las culturas del ámbito estudiado, para hacer evidente que la agricultura es más que una actividad técnica productiva, por estar imbricada con un complejo ideológico y ritual mágico-religioso.

Los registros contribuyen con la recuperación de la tradición oral, como parte del patrimonio cultural inmaterial, relacionada con la agricultura que, según la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), es el crisol de la diversidad étnica, cultural y lingüística, y constituye base para el desarrollo sostenible de los pueblos (Unesco, 2003).

La *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial,* suscrita el 17 de octubre de 2003, ratificada por el Estado peruano el año 2006, fue

reconocida plenamente por la Ley N° 20735. "*Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú*" que aprobó la *Política Nacional de Lenguas Originarias, Tradición Oral e Interculturalidad*. Esta Ley se preocupa por "identificar las causas que generan la erosión progresiva y la extinción del patrimonio oral, así como prever las medidas necesarias para evitar la pérdida definitiva de las lenguas originarias" (Congreso de la República, 2011: 445800).

En consecuencia, la Ley referida dispone que el Ministerio de Educación (Minedu), el Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación Tecnológica (Concytec) y las universidades promuevan y prioricen la investigación y difusión de las lenguas originarias y sus correspondientes tradiciones orales. Inclusive el Estado se atribuye la promoción de "la publicación de investigaciones y recopilación de literatura y tradiciones orales, en ediciones bilingües, a través de las instituciones nacionales de investigación" (Congreso de la República, 2011: 445801).

El Decreto Supremo N° 004-2016-MC (que aprobó el Reglamento de la Ley N° 29735, Ley de Lenguas Indígenas u Originarias) incluye consigo la definición de tradición oral como "todas las manifestaciones culturales de un grupo humano, cuyo vehículo de transmisión es la lengua oral. Este conjunto incluye conocimientos colectivos sobre cosmovisión, prácticas alimentarias, música, arte tradicional, medicina, tecnología, entre otros" (Mincul, 2016: 593853). Por tanto, la investigación realizada se ubicó en el marco de las políticas culturales globales y locales.

La viabilidad de la investigación estuvo garantizada por el origen de cada investigador que cubre al área propuesta y por el dominio conjunto de la lengua indígena. A lo anterior se sumó nuestra pertenencia cultural con los pueblos estudiados. Además, hubo una experiencia interesante en los investigadores: el primero fue docente de los estudiantes copartícipes de este estudio en la asignatura de "Ideología andina" en la Escuela de Antropología en la Universidad de San Cristóbal de Huamanga, por consiguiente, se comparte el conocimiento de la teoría relacionada con el tema estudiado.

3. Aproximación temática

En el ámbito de estudio propuesto ha sido trabajado con profundidad la tradición oral relacionada con las crianzas (Arroyo, 1987; Delgado, 1984; Quispe, 1969), con la muerte (Monge, 1993; Taipe, 2020d), con los seres fabulosos (Ansión, 1987; Morote, 1988b; Taipe, 2019a), con los espíritus tutelares (Fuenzalida, 1980;

Quijada, 2014; Taipe, 1991), con los animales seductores y las aves que engañan a Dios (Morote, 1988a; Taipe, 2020a), con los cuentos maravillosos (Taipe, 2020b) y otros. Sin embargo, no es significativa la investigación referida a la correlación de la actividad agrícola y la tradición oral que la expresa en forma de mito-creencias. Desde las ciencias agrarias, los aportes de Julio Valladolid (2002, 2017) son interesantes, puesto que imbrica la cuestión productiva, tecnológica y cultural; sin embargo, la mayoría de los agrónomos se aboca más al asunto tecnológico de la productividad, conociendo poco los aspectos culturales asociados con los cultivos. En contraste, existe un estudio de Juan Ansión (1986) sobre los árboles y su mitología, simbología y ritualidad, a los que se suman los trabajos de J. J. García Miranda (2017) y E. González y F. Rivera (2018) sobre el pati (*Eriotheca sp*.) y de M. Pardo (2017) sobre los saúcos (*Sambucus*) y molles (*Schinus molle*) como habitáculos del *wali*/*wari*.

No obstante, la antropología en el sur andino peruano ha presentado mayores avances al respecto, habiendo desarrollado investigaciones relacionadas con el origen de los alimentos, los rituales y el simbolismo correspondiente (Millones, 2011; Robles, 2007; Sánchez, 2011; Tomoeda, 2013; Valderrama, 2015).

En cambio, la antropología clásica sí trabajó bastante el tema, solo recordemos la abundante información contenida en *La rama dorada* de J. Frazer (1981) y *Los jardines de coral y su magia* de B. Malinowski (1977). Quizá la mayor incidencia la tendremos en V. Turner (2013), cuando nos señala que inicialmente quiso estudiar las instituciones y la organización social entre los *ndembu*; sin embargo, se percató que una actividad económica, como la caza, no se podría comprender sino se estudiaba el ritual y; por tanto, el mito que lo precedía. Igualmente, la agricultura en el área seleccionada para la investigación no es únicamente una actividad técnica, sino que involucra toda una forma de pensamiento mítico que pauta la praxis social.

El centro-sur andino peruano, de manera específica, Huancavelica, un sector de Junín y Ayacucho, se prestó para el propósito de esta investigación, ya que se trata de un área lingüística quechua con un pasado interrelacionado aun cuando antaño estuvo y actualmente está conformada por etnias diferentes.

4. Problemas, hipótesis y objetivos

Las preguntas de investigación fueron:

a. ¿Cómo explica la tradición oral el origen de los alimentos entre los agri-

cultores quechuas del centro-sur andino peruano?
b. ¿Cómo explica la tradición oral la escasez y las limitaciones productivas entre los agricultores referidos?
c. ¿Qué relación existe entre la tradición oral, el rito y la praxis social asociada con la agricultura entre los sujetos estudiados?

En consecuencia, las hipótesis que pretendió demostrar la investigación fueron:

a. La acción divina estelar y la de los héroes culturales constituyen el origen de los alimentos vegetales entre los agricultores investigados.
b. La escasez de productos alimenticios y las dificultades de la producción agrícola están condicionadas, según el pensamiento tradicional de los sujetos estudiados, por la ruptura de las reglas elementales de la convivencia social.
c. La tradición oral, en forma de mito-creencias, es precedente del rito y la praxis social entre los agricultores tradicionales del área estudiada.

Los objetivos de investigación fueron:

a. Establecer la explicación de la tradición oral con respecto al origen de los alimentos entre los agricultores quechuas del centro-sur andino peruano.
b. Determinar la explicación de la tradición oral con relación a la escasez y las limitaciones productivas entre los agricultores referidos.
c. Hacer evidente que el rito y la praxis social vinculada con la agricultura tienen sus precedentes en la tradición oral, especialmente en los mito-creencias, de la población estudiada.

5. Procedimiento metodológico

Los sujetos de investigación fueron los agricultores tradicionales quechuas de las provincias referidas. Lo interesante es que la población estudiada pertenece a áreas culturales y lingüísticas contiguas del dialecto ayacuchano o QIIC y el *wanka* o QI, aunque quizá en un pasado prehispánico hayan compartido el protoaymara.

Tres fueron los criterios de selección de los sujetos a estudiar: el idioma indígena vigente, la predominancia de la actividad agrícola tradicional y la procedencia de cada uno de los investigadores que hizo viable la realización del proyecto.

La investigación fue cualitativa porque excluyó la estadística, fue etnográfica

porque involucró el acopio de información con trabajo de campo, además fue hermenéutica porque interpretó los datos mediante la semiótica de la cultura.

La recolección de la tradición oral fue mediante la entrevista y su guía respectiva. Estos registros fueron realizados en quechua y español. Los primeros fueron traducidos al segundo por medio de la modalidad de "traducción libre".

La ruta metodológica comprendió el acopio de información, el ordenamiento, la clasificación, el análisis, la interpretación, la síntesis y la exposición. La última fase utilizó 3 cuadros que sintetizan los resultados y 24 fotografías y dibujos que ilustran los hallazgos.

6. Organización de la exposición

La exposición está organizada en cuatro capítulos. El primero desarrolla el marco de referencia, presentando los antecedentes, las disciplinas y las categorías involucradas.

El segundo aborda el origen de los alimentos en la tradición oral, esto es la aparición del maíz, la quinua, la papa y las variedades nuevas, incluyendo una descripción de la recolección de setas y verduras silvestres.

El tercero expone la escasez y las limitaciones productivas en la tradición oral, en consecuencia, explica las causas míticas de la presencia de los gusanos del maíz y de la papa, del granizo, la helada y las tormentas, los impactos místicos de la transgresión de la hospitalidad sobre el trabajo y los terrenos agrícolas, y la emigración de las semillas y los propiciadores de abundancia por el maltrato humano.

El cuarto presenta las situaciones de ritos y praxis social condicionadas por la tradición oral. Se exponen los tabúes y fertilidad agrícola, la selección y almacenamiento y los presagios involucrados por los productos agrícolas de formas y tamaños no comunes.

Finalmente, presentamos los textos de 40 relatos agrupados por su referencia al origen de los alimentos, a las limitaciones productivas y a la praxis agrícola condicionada por la tradición.

CAPÍTULO I
MARCO DE REFERENCIA

1. Antecedentes del estudio

Como expusimos, en el área de estudios existen varios trabajos sobre la tradición oral relacionada con la crianza de animales, pero son escasos los que relacionan a esta con la agricultura. En esta perspectiva, hemos encontrado que R. Cavero (1986) escribió *Maíz, chicha y religiosidad andina*, N. Taipe (1988) *Los harawis de siembra de maíz en las comunidades campesinas de La Loma, Santa Cruz de Pueblo Libre y San Antonio*, N. Taipe y R. Orrego (1997) el "Simbolismo en la siembra de maíz", y H. Delgado (1988) *El toro watakuy: tecnología y producción en Ayacucho*. En estos estudios hallamos:

Primero, un registro de los usos rituales del maíz en los ámbitos agrícolas, ganaderos, curativos, adivinatorios, simbólicos, premonitorios, lúdicos, imposición de tabúes, prácticas mágico-religiosas en el proceso productivo (en la siembra, labores culturales, cosecha, almacenamiento, consumo e intercambio), y el empleo para la contabilidad diversa.

Segundo, un registro de un conjunto de *harawis* (cantos) en la siembra de maíz en tres comunidades quechuas en Tayacaja, que simbolizan la reciprocidad en forma de *minka* (sistema de trabajo) y *yanapakuy* (ayudarse) en la institución del compadrazgo andino. Los contenidos de los *harawis* van relacionados con la aproximación al campo de cultivo, a su recepción, al ritual de bendición de semilla, incitan a la rapidez de la realización del trabajo, al reparto de chicha y aguar-

diente, al retorno del terreno a la casa del propietario de la siembra, y reclaman comida y bebida.

Tercero, una descripción profunda del simbolismo en la siembra de maíz en pueblos quechuas en las provincias de Tayacaja y Churcampa, que involucran las diversas maneras de reciprocidad, las obligaciones sociales entre los participantes, la distribución de labores según roles sexuales y etarios, la bendición de la semilla, el reparto de flores para adornar los sombreros de los participantes, las prescripciones y prohibiciones sociales y los aspectos lúdico-rituales propiciatorios.

Cuarto, una descripción del adiestramiento por los agricultores tradicionales a los toros jóvenes que se convertirán en bueyes para la roturación de suelos de uso agrícola, que involucra todo un proceso ritual y de reciprocidad asociados con el inicio de la siembra del maíz, donde los animales empiezan a "comprender" las órdenes del gañán para que vayan arriba, abajo, de frente, para retornar, para que se apresuren o se detengan.

Con relación a los estudios referidos, nuestra investigación enfatizará en los mito-creencias que explican el origen de las especies vegetales cultivadas, de la abundancia y la escasez de los alimentos, de las formas de como la tradición oral pauta a los rituales y la praxis social en las sociedades estudiadas.

2. Disciplinas, categorías y definiciones

La perspectiva del estudio fue interdisciplinaria, con implicaciones de la antropología y la etnohistoria. Las categorías principales involucradas son la tradición oral, el mito-creencia, los rituales agrícolas y los agricultores tradicionales.

Condicionado por la identificación de las categorías, pasamos a ejercitar brevemente las definiciones de cada una de ellas.

2.1. Tradición oral

La tradición oral es un mecanismo de transmisión cultural por intermedio del código verbal y realizado entre una y otra generación. Por tanto, ella puede incluir desde testimonios de experiencias directas hasta relatos orales de diversa índole. Se trata de transmisiones efectuadas en pueblos con culturas eminentemente ágrafas. De ahí que se postule que la tradición oral es anterior a la literatura escrita, cuya antigüedad puede remitirse hasta los comienzos de la humanidad. En cambio, lo escrito es un código cultural tardío.

Jan Vansina consideró a las tradiciones orales como fuentes históricas. Anotó: "Entendemos por tradición oral, todos los testimonios orales concernien-

tes al pasado que se han ido transmitiendo de boca en boca" (1967: 7). En efecto, los testimonios, las sagas, los cantares, etcétera, son vehículos mediante los cuales se transmiten historias.

Sin embargo, otras expresiones como los mitos, cuentos y fábulas, aun cuando contengan aspectos temporales en diferentes dimensiones, no refieren necesariamente a historias, salvo que estas se mitifiquen (como en el caso de la "degollación del inca Atahualpa") o se metaforicen, entonces el combate de dos héroes o seres míticos (como Pariacaca y Huallallo Carhuincho) puede actuar como dispositivo de memoria de hostilidades entre dos etnias en el pasado.

Además, está el hecho de que las tradiciones son inventadas. Eric Hobsbawm afirmó que la "tradición inventada" impone "ciertos valores y normas de comportamiento mediante la repetición" (2002: 8). Observó que estas tradiciones se corresponden con tres tipos superpuestos: las que configuran la cohesión y pertenencia al grupo; las que establecen o justifican el *statu quo* imperante; y las que se despliegan en el proceso de socialización, configurando el sistema de creencias, axiológico y las pautas del comportamiento social (Hobsbawm, 2002).

En cualquiera de los tres tipos propuestos por E. Hobsbawm, se puede afirmar que las tradiciones inventadas pueden ser instrumentos opresores, manipuladores, inmovilizadores y justificadores de cierto *status quo.* Sin embargo, existen también tradiciones contestatarias, movilizadoras y liberadoras. Como ejemplo, tenemos que, en el proceso de la invasión europea al *Tawantinsuyu*, los españoles inventaron a Santiago Mataindios; más adelante, "el ejército libertador fue puesto bajo la advocación de Santa Rosa" (Flores, 2015: 228); entonces si en la invasión los españoles tuvieron al Mataindios, en la independencia, se le opuso con Santa Rosa de Lima.

La tradición oral se realiza siempre en una relación dialógica directa entre el *destinador* (emisor) y el *destinatario* (receptor) (Jakobson, 1981) o, como dijera Othón Moreno, "[…] de voz a oído, y que pasa a formar parte de la tradición cultural de un pueblo" (Sokche, 2007: 9).

N. Taipe afirmó que:

> Los mitos, cuentos, leyendas, fábulas, adivinanzas, chistes, canciones… son tradiciones transmitidas de generación en generación; por tanto, esta transferencia necesariamente involucra un movimiento de los mismos en el tiempo. Pero como los creadores, recreadores y consumidores de estos productos culturales nunca están localizados en un punto, sino que, al contrario, tienen una gran movilidad, entonces estas tradiciones orales viajan también en el espacio. Ade-

> más, está el hecho de que cada narrador la modifica incorporando elementos nuevos de su contexto. Esta es la razón por la cual un relato pueda estar aquí o en otro punto lejano y por qué existen versiones diversas del mismo, aunque las estructuras y tramas persistan. (2019a, para. 45)

La tradición oral involucra a la memoria. Reconociendo el aporte de H. Desroche, G. Giménez dijo: "La memoria puede definirse brevemente como la ideación del pasado, en contraposición a la conciencia –ideación del presente– y a la imaginación prospectiva o utópica –ideación del futuro, del porvenir" (2005: 97). La categoría "ideación" fue tomada de E. Durkheim y sobrepasa al registro, rememoración o reproducción del pasado, realizando "un verdadero trabajo sobre el pasado, un trabajo de selección, de reconstrucción y, a veces, de transfiguración y de idealización […]" (Giménez, 2005: 97).

Iuri M. Lotman (1996b) homologó a la cultura con la inteligencia y memoria colectiva, y la consideró como un "mecanismo supraindividual" que elabora, transmite y conserva ciertos comunicados. Si cultura es memoria, entonces esta se relaciona con el pasado (J. Lotman, 1979). Esta relación involucra un proceso de acumulación y redistribución de sus registros, pero tiene también mecanismos de selección y exclusión de lo memorizable. La exclusión implica olvido. T. Todorov afirmó que "casi se podría decir que, lejos de oponérsela, la memoria es el olvido: olvido parcial u orientado, olvido indispensable" (2006: 3). Por último, la memoria puede ser inventada y también manipulada. Cuando la memoria es colectiva se objetiva en las costumbres, tradiciones, instituciones, espacios y tiempos específicos, en los monumentos, gestos, fiestas, rituales y otros.

N. Taipe ilustró que "siempre que se realiza un acto de narración oral, el sujeto activa un mecanismo mnemotécnico recuperando los textos de un pasado lejano o cercano haciéndolo presente y dando sentido a un sistema simbólico, ideológico, axiológico, formativo y normativo" (2019a, para. 47).

Las comunidades estudiadas tienen una tradición oral riquísima entre las que se pueden reconocer las plegarias, los conjuros y las fórmulas rituales, la poesía, las canciones, las paremias, las adivinanzas, los refranes, las máximas, los dichos, los aforismos, los chistes, los apodos, las historias orales, las leyendas, los rumores, los chismes, los mitos, los cuentos, las fábulas, los insultos rituales, etc. Sin embargo, por esta vez, nos interesa únicamente las tradiciones referidas a la agricultura.

En suma, considerando los aportes de Jakobson, Moreno, Vansina y Lotman, en esta investigación entenderemos por tradición oral al mecanismo de transmisión cultural intergeneracional realizado a través del código verbal en una relación directa entre el emisor y receptor.

2.2. Mito y creencia

Alfredo López Austin (2006) distinguió al *mito-relato* y al *mito-creencia*. El primero refiere a narraciones que dan cuenta del origen sagrado del cosmos (mitos cosmogónicos), del hombre (mitos antropogónicos) y de las modificaciones acaecidas en el mundo (mitos de origen). Identificado el par *mito* y *creencia*, se hace necesario explorar lo que se dijo sobre la segunda.

Luis Villoro postuló que para que exista una creencia son necesarias tres condiciones: "*S* cree que *p* si y solo si: 1] *S* está en un estado adquirido *x* de disposición a responder de determinada manera ante variadas circunstancias; 2] *p* ha sido aprehendida por *S;* 3] *p* determina *x*" (2002: 71). Luego propuso que la creencia es "un estado disposicional adquirido, que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación objetiva aprehendidos" (2002: 71).

La primera condición "incluye la creencia en el género de disposiciones individuales", refiere a un "estado interno de un sujeto" y, junto a otros estímulos, se la considera "causa del comportamiento". "En cuanto concebido como un estado interno del sujeto, no puede definirse por el conjunto de estímulos y de respuestas". En cuanto adquirida "se diferencia de las disposiciones genéticas e instintivas; en cuanto dirigida a un objeto, es distinta a los rasgos caracterológicos" (Villoro, 2002: 72).

La segunda refiere que "el objeto al que se dirige la creencia debe haber sido aprehendido en algún momento por la percepción, la memoria o el entendimiento, aunque no es necesario que esté presente en la conciencia" (Villoro, 2002: 72). Si dicho objeto fue aprehendido por uno, puede también serlo por otros; por tanto, la creencia es de carácter colectivo.

La tercera diferencia a la creencia con otros aspectos de una disposición. "Determina" indica la delimitación de respuestas del sujeto. Junto con la primera condición, la tercera "expresa también la diferencia específica entre la creencia y la simple aprehensión o representación de un objeto. En la simple representación *p* (en la fantasía o en la suspensión del juicio) *p* no determina ninguna disposición" (Villoro, 2002: 72). "Actuar como si *p* fuera verdadero" puede interpretarse como "actuar determinado por las propiedades o relaciones del objeto o situación objetiva" (2002: 72).

En la definición interviene la disposición a actuar, pero no la misma acción. "Creer no implica necesariamente actuar como se cree" (Villoro, 2002: 73), por-

que la acción requiere, además, la adopción de una intención y de emociones.

G. Ortiz-Millán fue uno de los críticos que adujo que la definición de creencia realizada por L. Villoro era muy general porque se puede aplicar "en la definición de otros estados intencionales" (2007: 182) como deseo, intención, miedo, esperanza y valoración. Ortiz-Millán argumentó que Villoro dejó de lado varios elementos que distinguen a la creencia de otros estados mentales. Uno de estos elementos distintivos es la relación de creencia con la verdad, que la distingue de las actitudes, deseos y otros estados intencionales. En consecuencia, la definición apropiada de creencia debiera incluir explícitamente la noción de verdad.

Por su parte, A. Diez argumentó que "frente a la teoría de la verdad como realidad independiente del sujeto está la teoría subjetiva […] de la verdad, esto es, la verdad como creencia" (2017: 127); es decir, se trata de una convicción subjetiva, algo considerado por un sujeto como si fuera cierto. V. Tenreiro (2020) ratificó también que "sino no hay verdad no hay creencias" y que "su identidad está implicada con la verdad"; sin embargo, Lucy O'Brien afirmó que no se trata de actuar "como si lo creído fuera verdad", sino que lo creído "es" verdad (Tenreiro, 2020: 172). En consecuencia, lo que mueve a la acción no sería el "como si" sino que lo creído "es" verdadero.

Lo anterior lleva al enfoque de la verdad. Al respecto, A. Diez anotó:

> Una cosa es la verdad como realidad independiente del sujeto y otra es la verdad subjetiva o psicológica, que es la consideración que de la verdad tenga este […]. Se considera verdadero bien lo que es evidente o bien lo que está verificado o es verificable. (2017: 128)

Frente a la afirmación anterior está la teoría subjetivista de la verdad como creencia. Verdad y creencia son equivalentes únicamente para el dogmático, por tanto:

> La creencia es una verdad subjetiva, una convicción de, algo que el sujeto considera cierto y no debe ser confundida con la verdad objetiva, cuya correspondencia en la teoría del conocimiento es el concepto de *saber*. (Diez, 2017: 128)

Entonces, la consideración de L. O'Brien que lo creído "es" verdad, debe ser entendida en el sentido de la consideración del dogmático que, observado por *otro*, actúa "como si lo creído fuera verdad". En L. Villoro el "como si *p* fuera verdadera" es "creer que *p*" y se diferencia de "querer que *p*", o "desear que *p*". Por tanto, "el 'como si *p*' sería la nota específica de la creencia" (Villoro, 2002: 42).

La creencia involucra una disposición a actuar "como si fuera verdadera la

creencia". De ahí que:

> Creer algo implica tener una serie de expectativas que regulan mis relaciones con el mundo en torno. Esta creencia opera como una guía de mis posibles acciones que me pone en situación, me "dispone" a responder de determinadas maneras y no de otras, en las más diversas circunstancias. (Villoro, 2002: 32)

La creencia no es una ocurrencia mental, porque una ocurrencia tiene principio y fin; en cambio, todos llegamos a una sociedad y cultura que nos legó un sistema de creencias que puede estar en estado latente, potencial e inconsciente. Las creencias son independientes de nuestra voluntad y razonamiento, porque son convicciones colectivas que las compartimos sin darnos cuenta (Villoro, 1983). Este carácter colectivo fue enfatizado también por E. Durkheim que consideró a la creencia como integrante del fenómeno social con función cohesionadora e integradora social y que era impuesto al individuo en cuanto miembro de una sociedad (Nocera, 2009).

En suma, por una parte, el mito refiere a narraciones que dan cuenta del origen sagrado del cosmos, del hombre y de las modificaciones posteriores a la primera creación; por otra parte, considerando los aportes de Villoro, Ortiz-Millán, Tenreiro y O'Brien, entenderemos que una creencia (mítica o religiosa) es un estado disposicional adquirido que mueve a actuar como si lo creído fuera verdadero, sin embargo, no hace proceder automáticamente, sino que condiciona a responder de determinada manera y no de otras.

2.3. Rito

E. Durkheim, al abordar los fenómenos religiosos, afirmó que:

> De modo natural, los fenómenos religiosos se clasifican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados. Media entre estas dos clases de hechos toda la diferencia que separa al pensamiento de la acción. (1982: 32)

En seguida postuló que el rito es definible únicamente después de definir la creencia. Toda creencia religiosa clasifica a las cosas, reales o ideales, en sagradas y profanas. Lo sagrado y lo profano son dos géneros separados que no tienen nada en común. Lo sagrado es aquel que lo profano no puede ni debe tocar impunemente. Sin embargo, si la comunicación fuera imposible entre estos mundos, lo sagrado no tendría sentido; por tanto, el rito hace posible el tránsito y comunica-

ción entre ambos mundos (Durkheim, 1982).

Alrededor de lo sagrado gravita un grupo de creencias y ritos. Las primeras son representaciones que expresan la naturaleza de lo sagrado y sus relaciones entre sí y con lo profano. Para E. Durkheim, "los ritos son reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre con las cosas sagradas" (1982: 36). Por su parte, V. Turner dijo que entiende por "ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas" (2013: 21). Ambas definiciones son coincidentes en las reglas o formalidades de las conductas relacionadas con lo sagrado.

En cambio, el rito mágico está compuesto por un agente (*mago*), actos (*ritos*) y representaciones (*creencias*). El rito mágico es ajeno a un culto organizado, es privado, secreto y misterioso (Mauss, 1979). Sin embargo, los seres, espíritus y divinidades invocadas pueden ser comunes a la religión y magia. Pero, son evidentes las hostilidades entre una y otra: la magia profana las cosas santas, invierte los ritos religiosos; mientras que la religión prohíbe, persigue y condena a la magia; por último, no hay religión sin iglesia que involucra una comunidad de creyentes que realizan celebraciones colectivas; en cambio, no hay iglesia mágica: la relación en la magia es de mago a cliente (Durkheim, 1982).

Con referencia a la relación entre mito y rito, Geo Windengren escribió:

> Tras el rito se esconde el mito, que da vida y contenido ritual. Sin el mito se queda en una mera acción mecánica que no impresiona a nadie, ni siquiera al que lo ejecuta. Si el mito muere, también el rito pierde la vida. Pues en el rito se encierra una realidad vivida, que está concentrada en el mito. El ritual contiene un programa, un dogma, una visión del mundo, y todo ello está incluido en el mito. (2000: 171)

No obstante, la relación mito-rito no es absoluta. Existen mitos sin sus correspondientes ritos, pero no hay ritos sin mitos que los fundamenten. En el marco de contextos específicos, una creencia mítica o religiosa actúa como disposiciones condicionantes de la praxis y los acontecimientos sociales.

Existe una tipología compleja del rito. Se habla de ritos positivos y negativos, de crisis vitales y aflicción, de ritos simpáticos y contaminantes, de ritos directos e indirectos, de ritos dinamistas y animistas, de ritos apotropaicos (de protección) y eliminatorios, etc. (Durkheim, 1982; Gennep, 2008; Mauss, 1979; Turner, 2013). En esta investigación nos interesa los ritos agrícolas que pueden estar constituidos por una o varias características descritas y que, además, pueden ser al mismo

tiempo ritos mágico-religiosos.

Una característica del rito, destacada por E. Durkheim, es que actúa como dispositivo cultural destinado a producir, mantener o reproducir ciertas situaciones mentales del grupo; por tanto, puede rememorar, reactualizar y proyectar hacia el futuro la solidaridad y la cohesión grupal.

En suma, en esta investigación consideramos que el rito es un componente del fenómeno mágico o religioso que, como dijo E. Durkheim, regula y prescribe el comportamiento del hombre con las cosas sagradas.

2.4. Agricultores tradicionales

Los agricultores tradicionales son descritos en oposición a los agricultores modernos, los primeros tienen propósitos de sobrevivencia y comercializan únicamente los excedentes, utilizan una tecnología sencilla de tracción animal y humana, de uso de semillas y abonos propios, es una práctica económica basada en el trabajo de los miembros de la unidad familiar o con relaciones de reciprocidad interfamiliares, con prácticas de ritualidades protectoras, propiciatorias, refractarias, etc.; en contraste, los segundos producen para el mercado, utilizan una tecnología de punta con tracción mecánica, con abonos y remedios químicos, con uso de jornaleros y sin ningún tipo de ritualidades.

Si el autoconsumo y la sobrevivencia caracterizan a la agricultura tradicional, pero está además el hecho de que el recurso tierra es escaso y las condiciones climáticas en los Andes son críticas y muchas veces adversas, haciendo que la agricultura sea una actividad de alto riesgo, entonces estos agricultores se vieron urgidos de inventar mecanismos orientados a mitigar los riesgos; por tanto, practican la dispersión espacial, temporal y de especies en sus cultivos.

De allí que casi todos los agricultores tengan parcelas en diferentes altitudes, donde cultivan distintos productos y en épocas diversas. Si en las parcelas de climas frígidos los cultivos fracasan, siempre tendrán algo por cosechar en las partes templadas o cálidas y viceversa.

A lo anterior se suma ciertas estrategias sociales como las expuestas por Roderick Burchard (2021), con lógicas de construcción parental entre parejas y parentescos rituales (por compadrazgos y padres, hermanos e hijos de juramento) de pueblos altoandinos con los de quebradas o valles templados para permitir el acceso a recursos de ambas zonas geográficas, aunque también están las prácticas de intercambio mediante el trueque o el comercio.

Otra característica de la agricultura tradicional es el policultivo opuesto al

monocultivo propugnado por la agricultura moderna. Así, en un campo de cultivo maicero tradicional encontraremos muchas especies como cucurbitáceas, frijoles, habas, arvejas, cebada, caigua, hortalizas silvestres como la mostaza (*yuyu*) y el amaranto (*ataqu*), diversas variedades de pastos naturales entre los que destaca el trébol carretilla que, además de fijar nitrógeno en el suelo, hace un gran colchón vivo (*mulch*) protegiendo al suelo de la insolación y la erosión hídrica. Otras tantas asociaciones practican con los cultivos de tubérculos. Esta actividad se complementa con la crianza de algunos animales (aves de corral, cuyes, porcinos, ovinos, vacunos y équidos) que aprovechan de los forrajes y restos que proporciona la agricultura.

En suma, con agricultores tradicionales referimos a aquellos que practican esencialmente la agricultura de sobrevivencia, con una tecnología sencilla, basada en el trabajo familiar y que hacen una actividad productiva altamente ritualizada.

CAPÍTULO II
ORIGEN DE LOS ALIMENTOS EN LA TRADICIÓN ORAL

Hemos registrado 14 relatos orales tradicionales que dan cuenta de los orígenes míticos del maíz, la quinua, otros cereales, la papa y el olluco. Además, dan parte acerca del imaginario andino relacionado con los hongos comestibles y el nabo silvestre. El cuadro 1 sintetiza los hallazgos:

Cuadro 1: El origen de los alimentos en la tradición oral.

Cód.	Alimentos vegetales	Origen y variedades	Departamento
R1	Maíz (*Zea mays*).	El maíz es lágrima del sol.	Huancavelica.
R2	Todos los alimentos	Las aves despedazan a un niño y las entierran en diferentes lugares. De cada parte del cuerpo brota una planta comestible.	Huancavelica.
R3	Quinua (*Chenopodium quinoa*).	El zorro va a una fiesta en el cielo, al regresar cae y explota dando origen a la quinua.	Ayacucho.
R4	Quinua (*Chenopodium quinoa*).	El zorro va a una fiesta en el cielo, al regresar cae y explota dando origen a la quinua.	Ayacucho.
R5	Cereales.	El zorro va a una fiesta en el cielo, al regresar cae y explota originando a los cereales.	Ayacucho.
R6	Papa (*Solanum tuberosum*) y Olluco (*Ullucus tuberosus*).	El zorro otorga papas y ollucos a los humanos.	Ayacucho.

R7	*Araq papa* (*Solanum tuberosum*).	Piedras del río convertidas en *araq papa* (papas silvestres) que en Junín es *kulaw,* en Huancavelica *kuraw* y "***hintil*** papa".	Ayacucho.
R8	Papa (*Solanum tuberosum*).	Por acción de un anciano forastero, las piedras se transforman en papas.	Huancavelica.
R9	Papa (*Solanum tuberosum*).	Santa Catalina otorga papas a los pobres.	Junín.
R10	Papa (*Solanum tuberosum*).	El w*aylarsh* origina las nuevas variedades de papas.	Junín.
R11	Papa (*Solanum tuberosum*).	Las papas sembradas o aporcadas van al mar y al volver se mezclan.	Ayacucho.
R12	Papa (*Solanum tuberosum*).	Las papas sembradas o aporcadas van al mar y al volver se mezclan.	Ayacucho.
R13	*Kallampa* (*Agaricus campestris*) y *Quncha* (*Plearocollybia cineria*).	Las setas aparecen después de lluvias con rayos.	Ayacucho.
R14	*Yuyu* (*Brassica rapa*).	El *yuyu* se convierte en gallina por acción de un Dios anciano.	Huancavelica.

1. Origen del maíz

Según el R1, los maíces son las lágrimas de alegría de *Inti* (Sol) que rio tanto al ver el tropiezo de un hombre en el camino. Estas lágrimas, al caer sobre la tierra, se convirtieron en los primeros granos de maíz que, al ser sembradas, fructificaron para el alimento de los humanos y las crianzas, y para hacer chicha.

B. Cobo (1890) describió que los dioses dieron únicamente tres semillas de cereales a los indígenas tawantinsuyanos que les servían de pan, estos son el maíz (*sara*), la quinua (*kinwa*) y chián (chía). Enfatizó que el maíz era la más general en América, al cual los europeos lo conocían como el "trigo de las indias". En efecto, el maíz era el grano básico de la alimentación en los Andes prehispánicos. Era una especie de cultivo de prestigio, que requería una gran infraestructura hidráulica y su almacenamiento demandó de la construcción de millares de colcas; se desplazaron poblaciones para su cultivo; era utilizado con fines rituales y era la materia prima para fabricar bebidas. En el *quya raymi* (septiembre) se le empleaba para hacer *sanqu* (sanco) con fines protectivos de la salud, las viviendas, las trojas, la ropa e, inclusive, los *mallkis* (momias). Además, tuvo usos medicinales, mágicos y premonitorios diversos. Como dijera G. Meneces, el maíz "estaba considerado como cereal con atributos mágicos y casi sagrados" (1992: 30).

Si en el pensamiento mítico, las cosas están aquí por la acción primigenia de los dioses o los héroes culturales, entonces el R1 podría ser parte de un sistema de

creencias antiguas. Los primeros registros hicieron ver a *Viracocha* o *Ticeviracocha* como el Hacedor de todo (Acosta, 2008; Betanzos, 2004; Cieza de León, 1992; Molina, 2010), incluidas "las comidas, semillas y legumbres con que había de sustentarse" (Cobo, 1892: 310).

Sin embargo, Garcilaso sostuvo que los españoles, al no comprender cabalmente las categorías quechuas, hicieron sus narraciones dando "otro nombre a Dios, que es Ticiviracocha, que yo no sé qué signifique ni ellos tampoco" (1918: 82); en cambio, propuso que el dios creador habría sido *Pachacamac*. Pero, un poco más antes, González Holguín anotó que *Viracocha* "era epicteto, del Sol hõrroso nombre del Dios que adorauan los indios […]" (1608: 354).

Además, emerge un dios más antiguo denominado *Wari*, que sería el mismo Sol, término que inicialmente habría sido *waray* (amanecer) y que por monoptongación se hizo *wari* que, por metátesis, devino en *wira*, para dar lugar a *Wiracocha* o *Viracocha* (Duviols, 2016b; Itier, 2012; Torero, 2011). La mitología prehispánica designó a *Wari* como un dios agrícola. En cuanto héroe cultural, estuvo relacionado con la fuerza, la destreza para construir edificios y cultivar la tierra, con el dominio de las técnicas hidráulicas agrícolas, con la protección y el reparto de los campos de cultivos, con la resolución de conflictos por tierras construyendo muros, evitando las disputas y las guerras, y tenía un asiento de piedra (Duviols, 2016a).

B. De las Casas (1892) anotó que el oro era la lágrima del Sol. En el norte de Tayacaja actual (R1), los maíces son lágrimas del Sol. En cambio, en las vasijas *waris,* las mazorcas de maíz, junto con el halcón, puma y serpiente, son los rayos de *Wari* o Dios de los Báculos (Taipe, 2020e) (Ilustración 1). J. G. Duran (1983) narró que al Sol, *Apu Inti,* le atribuían la facultad de hacer germinar a todas las plantas, especialmente a los que eran alimentos de los hombres y animales, y de manera específica al maíz.

En Colcapampa (Acas), *Wari* fue tenido por criador del maíz. En Cajatambo, se creía que *Wari* era esposo de la *Saramama* (Madre maíz) y que esta era una mazorca prominente. Análogamente, Pierre Duviols (2016a) narró que hubo matrimonios de los hijos de *Libiac* (Rayo) con *Saramamas.* Este aspecto mítico parece estar simbolizando las alianzas que hubo entre pastores y agricultores, como actualmente aún sucede. De esta manera hay una suerte de coaliciones que aseguran el acceso a productos de diversas altitudes.

En las comunidades de Surcubamba, Parcostambo y otras en Huancavelica, fueron registradas algunas creencias sobre los *warivilkas* que custodian a las parcelas agrícolas, cuidan la humedad y preservan a los cultivos del hielo (Castro

Pozo, 1979). En Conayca, C. Ramos (1992) anotó la aparición milagrosa del maíz otorgado por un anciano. Sabino Arroyo (2019) encontró en Viccu (en Junín) una tradición que narra que el maíz es producto de los dientes del niño, sembrado por la *wachwa* (ganso andino/*Chloephaga melanoptera*), arrebatado a la Virgen Mercedes por un águila.

Ilustración 1: Vasija wari con Dios de los Báculos e iconos de planta y mazorcas de maíz (Historia peruana, 2020: https://bit.ly/3p3ImOw).

Si hasta este punto, estamos ante el origen estelar y empíreo del maíz, resulta que la tradición mítica prehispánica le otorgó también un origen ctónico. *Ayar Manqu* (o *Manqu Qhapaq*) está relacionado con este origen (Pease, 2015). Al poblar Cusco: "Mango Capac y su compañera, con sus cuatro mujeres, sembraron unas tierras de *maíz*, la cual semilla de *maíz* dicen haber sacado de la cueva, a la cual cueva nombró este señor Mango Capac Pacarictambo, que dice casa del producimiento […]" (Betanzos, 2004: 60). Este mismo motivo reaparece en las notas de B. Cobo (1892) que habló de los Ayar (cuatro varones y cuatro mujeres) que

emergieron del Pacarictambo trayendo semillas de maíz y otros alimentos. Ayar Manqu es *Intipa churin* (hijo del Sol), hecho que refuerza el imaginario del origen solar del cereal. Esta idea se verá consolidada por otras tradiciones míticas.

En 1552, F. López de Gómara (1922) registró una tradición que decía que *Con* y *Pachacama* eran hijos del *Sol*. *Con* hizo reproducir a los hombres y les proveyó del sustento, pero un enojo hizo volver a las tierras en estériles y les quitó la lluvia. *Pachacama* desterró a *Con* y transformó a sus hombres en gatos negros, criando nuevos humanos y otorgándoles los bienes que tienen. B. Cobo anotó igualmente que *Pachacamac*, "con solo su palabra, hacía nacer el maíz y las demás legumbres" (1892: 310).

En 1572, P. Sarmiento de Gamboa (2001) registró un mito que cuenta que, después del diluvio entre los cañaris, sobrevivieron dos hermanos:

> Y como un día hubiesen ido a trabajar, cuando a la tarde volvieron a su choza, hallaron en ella unos panecitos y un cántaro de *chicha*, que es brebaje que en esta tierra se usa en lugar de vino, hecho de maíz cocido con agua; y no supieron quién se lo había traído. (2001: 41)

Se escondieron y descubrieron que eran dos mujeres cañaris que, al intentar atraparlas, se escaparon. La compasión de *Viracocha*, hizo que las mujeres regresaran. Un hermano murió. El otro tomó a una por mujer y a la otra por concubina.

En 1574, C. de Molina (2010) narró la misma tradición con los motivos del diluvio, los hermanos sobrevivientes y las guacamayas que, vestidas como cañaris, les preparaban comida y bebida. Un ave voló y la menor fue capturada por el hermano menor, se reprodujeron y se sustentaron con las semillas traídas por las aves.

En 1656, B. Cobo (1892) reprodujo el mito anterior de las guacamayas que se transforman en bellas muchachas que dijeron eran enviadas por *Ticciviracocha* para socorrerles y evitar que perezca la humanidad.

Esta tradición está asociada con el origen empíreo del cereal, porque los panecitos y la chicha son resultado de la transformación del maíz. El ave está relacionada también con el espacio de arriba; por tanto, con el Sol.

Por su parte, Antonio de la Calancha (1639) anotó que el sacerdote Luis Teruel, compañero de Joseph de Arriaga, registró una fábula que habla que al principio, *Pachacamac* creó a una pareja humana, pero por carencia de comida murió el hombre y la mujer quedó sola. Esta lloraba viendo al Sol y se quejaba del hambre, de su soledad y su sucesión, pedía que el rayo lo mate y la tierra la trague.

Compadecido, el Sol engendró un hijo que nació con sobradas venturas y con abundante comida. Pero *Pachacamac*:

> Indignado de que al Sol se le diece la adoración debida a él, í naciese aquel ijo en desprecio suyo, cogió al recién nacido Semidios, i sin atender a las defensas i gritos de la madre, que pedía socorro al Sol padre de aquel ijo, i también padre del Dios Pachacamac, lo mató depedaçando en menudas partes a su ermano. […] fratricidio de que a lamento sus voces, i a quejas justas pedía vengança al Sol su padre […], pero Pachacamac porque nadie otra vez se quexase de la providencia de su padre el Sol de que no producía mantenimientos, ni la necesidad obligase a que a otro que él se le diese suprema adoración. Sembró los dientes del difunto i nació el maíz, semilla que se asemeja a los dientes; sembró las costillas y guesos, nacieron las yucas, raíz redonda tiene proporción en lo largo y blanco con los guesos, i las demás frutas desta tierra que son raíces. De la carne procedieron los pepinos, pacayes, i lo restante de sus frutos i árboles, i desde entonces ni conocieron anbre, ni lloraron necesidad, deviendosele al Dios Pachacamac el sustento i la abundancia […]. (Calancha, 1639, pp. 412–413)

En nuestro trabajo de campo en Colcabamba (Tayacaja), hemos registrado una tradición (R2) con muchas similitudes a la anotada por Luis Teruel. En breve narraron que al principio no existía la comida. La gente envío a una mujer a una montaña con la esperanza de que encuentre alimentos. Ella apareció embarazada. Cuando fue a un riachuelo lejano a lavar los pañales, encargó a los pájaros para que cuiden al niño. Este empezó a llorar, las aves no sabían cómo callarlo y decidieron picotearlo y cada trozo enterrarlo en diferentes pueblos. Cada fragmento del cuerpo iba dando lugar a una planta: la fruta apareció de la carne, el tarhui de los ojos, el maíz de los dientes, la yuca de los huesos, las papas de los riñones e hígado, la oca del pene y el olluco de los testículos. Así se originó los alimentos.

En los expedientes del Archivo Arzobispal de Lima sobre extirpación de idolatrías en Cajatambo, María Rostworowski (2017) encontró dos documentos correspondientes a Santa Catalina de Pimachi y San Francisco de Otuco (ambos de 1656) que refieren a *Raiguana*. La tradición narra que hubo una época en la que los hombres no tenían alimentos. Y*ukyuk* (*chiwaku*, zorzal, *Turdus*) se dio maña para conseguirlas. El ave arrojó un puñado de pulgas a los ojos de *Raiguana* que, al frotarse soltó a su hijo *Conopa*. El águila lo arrebató y le fue devuelto después de que *Raiguana* ofreciera repartir a los hombres los frutos de la tierra. A los habitantes alteños otorgó papas, ocas, ollucos, mashua y quinua; a la gente de los llanos costeños concedió maíz, yuca, camotes y fríjoles. Así *Raiguana* fue tenida

por creadora de los alimentos.

El mito de *Raiguana* sigue circulando entre los campesinos contemporáneos de Pampas en el alto Chancay (en la sierra central y nor-central peruana). En épocas de barbecho realizan ciertas ceremonias a *yukyuk*: "Los naturales cogían a uno de aquellos pajarillos, lo vestían con un *unku* [camiseta] y manta pequeñitos y, colocando sobre unas andas adornadas de flores, lo paseaban por los patios de sus *colcas* [graneros]" (Rostworowski, 2017: 100).

En Cajatambo y el valle del Mantaro contemporáneos son vigentes las narraciones del *yukyuk* o *chiwaku* como agente articulador entre el cielo y la tierra. Dios envió al ave para que entregue a los hombres dos encargos, darles un diente de oro (o una dentadura de acero) para que sean duraderos y ordenarles que debían comer una vez cada tres días, pero el ave vio que el oro le quedaba bien en el pico y las patas y se las quedó y, en vez de oro, entregó maíz y dijo que debían comer tres veces al día. Por esta razón tenemos dientes débiles y tenemos que trabajar arduamente para comer tres veces. Por este motivo, el ave fue envestido de cualidades negativas (Quijada, 1954; Robles, 2007; Villanes, 2017).

César Itier (2007) habló de un relato en el cual la hija del Sol estableció una relación amorosa con un pastor y que, por la hostilidad del padre a esta relación, decidieron huir, pero el astro convirtió a su hija en mazorca con cabellera rubia.

Númitor Hidalgo narró a Ceprosi (2017) que el maíz es una amante muerta que, por acción del Sol compadecido ante el llanto del varón, la transformó en maíz, y al varón "en un hermoso pájaro que nunca más se separaría de su amada" (2017: 24). *Inti* (Sol) dispuso llamar *Sara* (Maíz) a la joven y al varón *Sarapuquchi* (espiguero negro y blanco/*Sporophila luctuosa*).

Efraín Morote (1958) trabajó el tema del zorro que subió al cielo con la ayuda del cóndor y, al regresar, se precipitó a la tierra. En las versiones Cusco 4, 6, 7 y una versión boliviana, la explosión del estómago dio origen a los alimentos y entre ellos al maíz.

Hiroyasu Tomoeda escribió que:

> En la parte sur de los Andes Centrales se encuentran numerosas versiones del cuento del zorro, en el que viaja al cielo y se precipita al regresar a la tierra. Algunas versiones terminan con el origen de las plantas cultivadas que salen de su estómago, que el héroe glotón devoró en un banquete celestial. (1982: 275)

Los cuentos C1 (Potosí), C2 (Sucre), C3, C4 y C5 dan cuenta del viaje del zorro al cielo, su glotonería, el abandono del cóndor, su descenso, su confronta-

ción con los loros y su precipitación que provoca el estallido y la dispersión de los alimentos consumidos, en particular el maíz (Tomoeda, 1982).

En resumen, los R1 y 2 dan cuenta del origen solar del maíz. La mayoría de la tradición registrada en tiempos antiguos y actuales ratifica la procedencia empírea del cereal; por tanto, además del Sol, están *Wari*, *Wiracocha* y *Pachacamac* como los otorgantes del maíz. Sin embargo, en buena parte de la sierra limeña, es la diosa *Raiguana* la benefactora de este cereal y otros alimentos. Por otro lado, está la acción de los héroes culturales (*wari*, guacamayas, anciano, zorro, zorzal, águila, ganso andino y aves en general) que permiten que los humanos posean los alimentos vegetales.

2. Origen de la quinua

Según los R3, 4 y 5, la quinua y los demás cereales fueron traídos del empíreo por un héroe cultural, el zorro que, enterado de una fiesta de todas las aves en el cielo, pidió a su compadre cóndor que lo lleve arriba en condición de invitado o con el pretexto de ir a escuchar la misa (*Ilustración 2*).

Ilustración 2: Cóndor y zorro en la artesanía de Quinua y Santa Ana en Ayacucho (Néstor Taipe, 2019).

A diferencia del maíz, que es una planta propia de zonas bajas y medias, la quinua es un grano de altura. A. de la Calancha (1639) narró tempranamente que en la meseta del Collao, donde no crece trigo ni árboles, había sembríos de quinua y lo describió como un grano blanco mayor que la mostaza y no redondo, pero "sustancial i saludable, particularmente para quebrantamientos de cuerpo, mejor i mas eficaz que la suelda con suelda, ni que otros remedio que alla la medicina" (1639: 866). Actualmente, su valor nutricional ha recibido la importancia debida por las proteínas y sus compuestos bioactivos, al punto que la FAO reconoce las propiedades que reducen los riesgos de enfermedades crónicas debido a sus atributos antioxidantes, antinflamatorias, inmunomodolutarios y anticarcinogénicas.

Por regla general, en los relatos, el zorro es glotón, desordenado y bebedor. Se embriaga o se extravía, de modo tal que, a la hora del retorno, el cóndor lo busca y al no encontrarlo, regresa a la tierra abandonándolo.

El zorro al despertar de su borrachera o al percatarse de su soledad, porque todas las aves ya se fueron, decide trenzar una cuerda de paja por la cual baja hacia la tierra. Sin embargo, cuando estaba a media altura, pasaban unos loros a los cuales los insultó. Una de las aves, regresó y mordió la cuerda. El zorro se precipitó, se estrelló contra el suelo y reventó su panza, de la cual salió la quinua y otros cereales. De esta manera estamos ante una tradición que narra el origen de los cereales.

Ya vimos que hay dioses andinos prehispánicos que, de modo general, han otorgado las subsistencias a los humanos (Cobo, 1892; de la Calancha, 1639; López de Gomara, 1922, etc.). En la narración de C. de Molina (2010), las guacamayas trajeron las semillas del cielo. En las notas del Archivo Arzobispal de Lima sobre la extirpación de idolatrías de mediados del siglo XVII, revisados por M. Rostworowski (2015), encontramos que, entre varios alimentos, la diosa *Raiguana* otorgó la quinua a los humanos; sin embargo, la donación es el resultado de la acción del héroe cultural: el *yukyuk*/zorzal.

E. Morote, al estudiar el viaje al cielo, encontró que el relato Cusco 6 narra que al explotar el vientre del zorro se propagó "todo lo que ahora existe para alimento del hombre en la tierra" (1958: 270). En cambio, la versión de Bolivia habla únicamente de la aparición de la cañihua (*Chenopodium pallidicaule*). Por su parte, H. Tomoeda (1982) registró que en C1 (Bolivia), gracias al viaje del zorro al cielo, apareció la quinua; en C6 (Puno) surgió la cañihua (*Amaranthus caudatus*); en C7 (Cusco) brotó la cañihua, pero en este caso, un joven hizo la vez de héroe cultural y la proveedora del grano fue una mujer-estrella. C. Ramos (1992) anotó, en Huancavelica, que la quinua es un don de un anciano que se apiada de unos niños que padecían hambre (Ilustración 3).

Ilustración 3: Cultivo de quinua en Huamanga y quihuicha en Pachamarca (Néstor Taipe, 2019 y FB Paucarbamba Pachamarca Chinchihuasi, 2019, https://bit.ly/32h6Vi6).

Finalmente, hemos encontrado que Alipio Chipana (2015) relató que por los alrededores del Titicaca, los campos de papas amanecían arrancados, y cuando

un joven vigiló, descubrió que se trataba de varias muchachas; atrapó a una de ellas, las demás huyeron. Al amanecer la joven capturada se convirtió en ave y voló junto con las estrellas que eran sus compañeras. El joven, con la ayuda del cóndor, llegó junto a la muchacha y vivió alimentado con quinua. Cuando el varón quiso regresar a ver a su familia, la mujer-estrella le envió quinua, desde entonces se convirtió en alimento de los aymaras. La presencia de la mujer-estrella en la Tierra parece expresar, como propuso R. Sánchez (2021), la necesidad de apropiarse de semillas procedentes de abajo-adentro.

La tradición oral otorga a la quinua un origen estelar. El mismo que puede ser reafirmado por un acertijo quechua referido a las estrellas que dice: *Wakchi-kankaray pampapi kinwa machqirayachkan* [En una pampa inmensa (el cielo) está esparcida la quinua (las estrellas)].

En resumen, los R3, 4 y 5 dan cuenta del origen estelar de la quinua. La mayoría de la tradición registrada en tiempos pre y poshispánicos ratifican esa procedencia del cereal; por tanto, los otorgantes son los dioses andinos y, de modo específico, *Raiguana*. Por otro lado, está la acción de los héroes culturales (zorro, mujer-guacamaya, mujer-estrella, *yukyuk*/zorzal, un joven y un anciano) que permiten que los humanos posean a la quinua por alimento.

3. Origen de la papa

El R6 establece que las papas y ollucos fueron cedidos por el zorro. Este hizo pareja con una pastora. Era únicamente visitante nocturno que, antes del amanecer, salía de la choza de la muchacha. En época de siembra la mujer dijo que deben sembrar, el zorro humanizado respondió que él no sembraría cereales y que cultivará papas y ollucos. Llegada la época de cosecha, el zorro indicó a la mujer que los tubérculos estaban por una zona pedregosa. Así, la choza se proveyó de estos alimentos. El padre de la mujer llevó las semillas a su pueblo y las reprodujo.

El R7 narra que a una anciana la niegan compartir unas papas. Sentada en el borde del río levantó unas piedrecillas y las miró diciendo que, si ellas fueran papas, las comería. Fue a su casa llevando las piedras y las arrojó en el patio, ellas al día siguiente amanecieron convertidas en *araq papa* (papa silvestre), que en quechua I (QI) es *kulaw*, en quechua II (QII) *kuraw* o que indistintamente la llaman también ***hintil*** *akshu* o ***hintil*** *papa* (papa de los gentiles) (Ilustración 4).

Este tubérculo será considerado como la papa de los pobres. El R8 tiene una trama igual, únicamente difiere en que un anciano llegó a la casa de una mujer pobre y, al ver que no tenía nada para comer, le ordenó que reúna unas piedras del

río y las cocine sin verlas. Cuando destapó la olla, las piedras se habían convertido en papas. Luego, el R9 tiene también que ver con una familia pobre que, por acción de Santa Catalina, llegaron a poseer abundantes papas que las comparten con los necesitados. Asimismo, el motivo de la conversión de piedras en tubérculos fue registrado por C. Ramos (1992) en el ámbito norte de Huancavelica.

Ilustración 4: Kuraw (papa silvestre) (Emerson Chavarría, 2018, https://bit.ly/3sg8TtZ).

Si hasta aquí se hizo evidente la presencia de otorgantes como el zorro, unos ancianos y una santa; los registros de los cronistas hablan de diversos creadores como *Viracocha* que hizo que los incas emerjan del *Paqariqtampu* trayendo sus "mantenimientos" (Betanzos, 2004; Cobo, 1892; López de Gómara, 1922; Molina, 2010). El mito de *Raiguana*, correspondiente al siglo XVII, registrado en los archivos del arzobispado de Lima sobre la extirpación de idolatrías, referido a la sierra central y nor-central (por el alto Chancay, la meseta de Chinchaycocha y alturas de Huánuco), es específico que la papa (junto con la oca, ollucos, mashua y otros productos de costa) fue donación de esta diosa prehispánica, y está asociada con la intervención del *yukyuk* o *chiwaku* (zorzal) en favor de los humanos.

Nuestro R2, referido la tradición de Colcabamba en Tayacaja, atribuye como héroes culturales a las aves que, por haber enterrado trocitos del cuerpo de un niño en diferentes espacios, entre otros comestibles, dieron origen a las papas,

ocas y ollucos. Del mismo modo, S. Arroyo (2019) registró que, en la meseta de Chinchaycocha, los alimentos son partes de un niño arrebatado por las aves y repartidas: las uñas se convirtieron en habas, los dientes en mazorcas de maíz, la cabeza en calabazas, las extremidades en yucas, el pene en ocas y los testículos en papas amarillas. Relato parecido fue recopilado por Elizabeth Lino, en Cerro de Pasco, en la que Pío Mendoza narró sobre *Raiguana*. Dijo que de la dentadura de su niño nació el maíz, de las uñas las habas, de los ojos el *tarwi* (chocho), de los testículos el olluco, del pene la oca, de los riñones las papas, de la sangre la *kiwicha* (quihuicha), de los cabellos la ortiga, de la carne las frutas, del brazo la yuca y del glúteo el zapallo (Lino, 2008). Las tres tradiciones son semejantes al mito de *Pachacamac* que despedaza al niño semidios y cuyas partes sembradas se transforman en alimentos (Calancha, 1639).

De otra parte, P. Duviols (2016a) encontró que, por 1656, en Hacas, el *mallki* (momia) Chichicoto era considerado el primero en haber traído la papa. Y, desde aquellos tiempos, el dios *Wari* y los *waris* (los genios de la agricultura) continuaron velando por el aumento del tubérculo y del maíz, garantizando agua y humedad para los cultivos. H. Castro Pozo (1979), a mediados del siglo XX, registró que, en Huancavelica y Junín, los *waris* cuidaban la humedad y protegían a las siembras de las heladas.

En el viaje al cielo, analizado por E. Morote (1958), los relatos Cusco 4 y 6 narran que fue el zorro quien trajo del cielo las semillas, entre ellas las papas. Como ya se expuso más arriba, por un mecanismo de dispersión, resultado del estallido de la barriga del raposo, se propagó el tubérculo en la tierra (Ilustración 5). El mismo motivo fue estudiado por H. Tomoeda (1982), los relatos C3 y C4 dan cuenta de esta tradición. En este caso, el "viajero" es un héroe intermediario o articulador entre los dos mundos (Sánchez, 2021).

Además, en la tradición andina existen relatos que explican la causa por la que el hombre produce sus alimentos, entre ellos los tubérculos, con mucho esfuerzo, porque el padre Sol o Dios encargó al *chiwaku* (zorzal) o al *atuq* (zorro) ciertos mensajes que facilitarían la provisión de alimentos sin esfuerzo, pero el ave o el cánido cambió el mensaje para que los hombres cultivaran la tierra. En castigo le fue cortado el intestino al ave y le creció la boca excesivamente al zorro (Morote, 1954; Quijada, 1954; Tomoeda, 1982).

En resumen, los R2, 6, 7, 8 y 9 dan cuenta del origen estelar y terrestre de la papa. Los otorgantes son los dioses andinos y, de modo específico, *Raiguana*. Por otro lado, está la acción de los héroes culturales (zorro, *yukyuk*/zorzal, las aves en

general, ancianos, santa Catalina y los *mallkis*/momias) que permiten que los humanos posean a la papa y otros tubérculos por alimento.

Ilustración 5: Pareja andina contemplando el cultivo de papas (Reyna Aguilar, 2020).

4. Origen de variedades nuevas

Nuestro trabajo de campo nos hizo conocer que, entre los *wankas* con QI y entre los huamanguinos con QIIC, hay dos tradiciones que explican la aparición de variedades nuevas de tubérculos.

El R10 narra que, cuando las papas están en pleno desarrollo, desde el estado de floración hasta que estén maduras, salen en comparsas a danzar el *waylarsh*, para ello las papitas redondas se transforman en mujeres y las larguitas en hombres (Ilustración 6). Sin embargo, cuando algo aparece, se espantan, se genera un caos y huyen despavoridas; por tanto, no todas retornan a sus mismas matas e ingresan debajo de otras plantas, dando lugar a las variedades nuevas de tubérculos.

En este caso, estamos además ante un mito arquetípico que da cuenta del origen del *waylarsh* practicado durante la época de los carnavales. Ciertamente, esta danza es eminentemente agrícola, al punto de que, especialmente entre los agricultores del área *Hanan Wanka* y áreas colindantes de Tayacaja, los reapor-

ques (*akshu tatay*) son realizados festivamente: con participación comunal, con orquesta y con vestidos propios de la danza. Ya los mitólogos han dicho que la danza es un rito. En esta circunstancia, el *waylrash* es un rito agrícola; por tanto, detrás de todo rito hay un mito, pero no todo mito es correspondido por un ritual.

Ilustración 6: Akshu tatay (reaporque) de la papa en el valle del Mantaro (Huancayo mi valle querido, 2019, https://acortar.link/QQyjmy).

Los R11 y 12 narran que después de la siembra o de los aporques, las papas y otros cultivos se dirigen hacia el mar a tomar un baño. Por esta razón, los campesinos del ámbito de Huamanga creen que las labores señaladas deben efectuarse en un solo día. En consecuencia, deben tener la suficiente mano de obra para dicho propósito. De lo contrario, los cultivos pueden ir en tiempos diferentes. Todo esto es con el objetivo de que no se mezclen con los alimentos de otras parcelas. Además, aquí encontramos la función precedente del mito, porque atribuyen que la papa debe ser cultiva en forma asociada con *añu* (mashua), olluco u otro. De modo específico, la tradición narra que el *añu* cumple la función de "separar" al cultivo de una con el de otras parcelas, para mantener la pureza de la variedad.

Sin embargo, la tradición se embellece cuando señala que inclusive en el mar hay un negrito que vigila que los alimentos no se mezclen entre los de una y otra parcela, pero que los cultivos hacen distraer al vigilante; por tanto, siempre hay algunos tubérculos que vienen o van a otros campos, danto lugar a la aparición

de variedades nuevas.

Estos dos relatos parecen ser parte de la memoria que reconoce al mar como la Madre del agua (*Quchamama*), a partir del cual nacen como hijos los lagos, los manantiales y los ríos (Farfán, 2002). Además, están los ritos antiguos y actuales que, ante situaciones de sequía, solían bajar del Ande y llevar agua del mar y derramarla en las lagunas altoandinas. Inversamente, sacaban agua de las lagunas y la iban esparciendo en los campos de cultivo para propiciar la presencia de lluvias para la agricultura. Estos actos estuvieron acompañados de varios tipos de ritos que incluían sacrificios humanos, de camélidos y cuyes, de conchas del mar y ofrenda de *sanqu* (sanco); provocaban quejidos de los carneros y aullidos de los canes; asperjaban chicha hacia el Sol, la Luna y las Estrellas. En otros contextos, dice Farfán (2002), hondeaban a la laguna, luego llegaba la lluvia; bañaban a un mellizo en el lago e invocaban a las lluvias. En otros lugares, el culto al agua fue superpuesto por la Virgen de Copacabana o Cocharcas (como en el Altiplano, Sapallanga, Orcotuna, Áhuac en el valle del Mantaro y Cocharcas en Chincheros, etc.). A lo anterior se suma que la iglesia organiza misas y procesiones para implorar lluvias. En fin, estos rituales propiciatorios son múltiples.

En el valle del Mantaro, T. Tillman (1997) registró que el origen de las variedades nuevas del maíz es explicado con la metáfora de la danza. Los campesinos narran que, después de la siembra, los maíces bailan *pachawara* (amanecer del mundo, es una danza para el niño Jesús). Cuando siembran maíces de colores diferentes en melgas separadas, resultan siempre mezcladas y es porque hubo cruce de variedades.

En resumen, las variedades nuevas surgen, primero, debido al espanto que experimentan los danzantes de *waylarsh* protagonizadas por papas humanizadas, que retornan a matas diferentes; segundo, porque los alimentos, una vez sembrados o aporcados se dirigen al mar y al retornar se mezclan con cultivos de diferentes parcelas; tercero, reiteran la metáfora de la danza, para dar lugar al cruce de variedades.

5. Hongos y mostaza

La recolección es una actividad complementaria y establecida por temporadas determinadas. Según la zona geográfica, los campesinos recolectan bayas, frutas, raíces, tallos, setas, hojas y flores silvestres comestibles. Esta vez describimos únicamente sobre las setas y la mostaza silvestre.

El R13, correspondiente a Vinchos-Huamanga, narra de la aparición de los

hongos comestibles a los que denominan *kallampa* y *quncha*. De acuerdo con el relato, estas setas aparecen solo después una tormenta con rayos.

En el norte de Tayacaja hemos obtenido información que a los hongos los llaman *tukllus* y, también, aparecen cuando hay lluvias con *waqri* (rayo). Esto generalmente ocurre cerca de la época de siembra o en pleno invierno. En cambio, si cae únicamente lluvia (sin *waqri*), no salen las setas (Ilustración 7).

Ilustración 7: Tukllus o setas recolectadas en Tayacaja (Wilvana Diamante, 2021, https://bit.ly/3e6zt0v).

Por eso, como narró Gabriel Rojas, de San Antonio (en Salcahuasi, Tayacaja, Huancavelica), cuando hay lluvias con rayos, al día siguiente, van a recolectar hacia la quebrada donde estaba la toma de agua o suben al cerro Puywan y hacen buena recolección de *tukllus*. Para comerlos, sancochan a las setas, luego las fritan rebosándolas con huevos y la consumen con papas sancochadas.

En cambio, en la comunidad de Puerto San Antonio (en Roble, Tayacaja), al hongo grande que crece en los bosques le llaman "paco" (*paku*), que también se recolecta después de una noche de lluvias con rayos.

La diferencia entre *tukllus* y *pakus* es el tamaño y color, los primeros son pequeños y de color claro, los segundos son oscuros y grandes, que fritados parecen bistec de carne.

En la parte este de Colcabamba (en Tayacaja) hubo una hacienda (hoy comunidad) que se llamaba Pakus, probablemente porque después de las noches de lluvias con rayos, abundaban las setas.

Por su parte, don Arístides Quispe, de Llamawillka (Quinua, Huamanga) dijo: "*Linliswan pakuqa rayupa churinkunam*" (Los "*linlis*" y "*pakus*" son hijos del rayo). Cuando hay tormentas nocturnas con rayos, al día siguiente salen a recolectar los hongos. Dicen que lo comen haciendo *kanka* (asado) y que es muy sabroso. "*Linli*" es oreja; por tanto, está refiriendo a unos hongos que tienen esa misma forma. Sobre el *paku* refiere que es más grande y de manera diferente, como unos paraguas, y color más oscuro.

Según el R14, el *yuyu* (*brassica campestris*) es un alimento de los pobres otorgado para mitigar el hambre en épocas de escasez. En la cosmovisión de estas sociedades, esta verdura silvestre, que aparece entre los cultivos de maíz y papas, está relacionada con personajes sagrados. En el relato referido, un anciano llegó a un hogar humilde que apenas cocinaban esta verdura. Por un asunto de milagro hizo que el *yuyu* se transforme en "gallina" que sació el hambre de la familia.

Esta verdura silvestre es utilizada indistintamente, por los campesinos, para acompañar a las sopas, o pueden hacer un guisado con papas y acompañado con maíz sancochado. Del mismo modo, las flores son empleadas tanto en las sopas como en los segundos.

En las crónicas de Huaman Poma (2015) encontramos que a las niñas de nueve años las denominaban *pavav pallac* (recolectora de flores) y tenían el encargo de acopiar diversas flores silvestres y hierbas comestibles que serían almacenadas en las colcas (*qullqas*). Es de presumir, que las flores de la mostaza habrían sido deshidratadas para ser consumidas en tiempos de escasez. La deshidratación de esta verdura es parte de un procedimiento de almacenar alimentos prolongando la durabilidad para su consumo como en el caso de la carne (*charki*), calabaza (*qacha*), ají (*qacha*), papa (*chuñu*), oca (*kaya*), olluco (*chullqi*) y otros productos.

En resumen, los hongos emergen solo después de lluvias con rayos y truenos y son recolectados inmediatamente después de esas tormentas. La mostaza/*yuyu*

(hojas y flores) es recolectada en los campos de maíz y papas y es considerada un alimento donado por Dios para los pobres (**¡Error! No se encuentra el origen de la referencia.**).

Ilustración 8: Mujer andina sirviendo un guisado de yuyu (mostaza) (Ancash Querido, 2020, https://bit.ly/3q47qnW).

CAPÍTULO III
ESCASEZ Y LIMITACIONES PRODUCTIVAS EN LA TRADICIÓN ORAL

Hemos registrado 17 relatos tradicionales referidos a la escasez y las limitaciones productivas de los alimentos vegetales. Estas tradiciones dan cuenta del origen mítico de los gusanos del maíz y la papa, del granizo, la helada, los vientos, las lluvias, los castigos místicos por no compartir alimentos, por la descortesía con los forasteros y la emigración de las semillas por el maltrato humano. El cuadro 2 sintetiza los hallazgos:

Cuadro 2: Las limitaciones productivas en la tradición oral.

Cód.	Causas	Escasez y limitaciones productivas	Departamento
R15	Incesto.	Origen del *utuskuru* (*Spodoptera frugiperda*).	Huancavelica.
R16	Insolidaridad intergeneracional.	Origen del *papakuru* (*Premnotrypes latithorax*).	Huancavelica.
R17	Insolidaridad intergeneracional.	Origen del *papakuru* (*Premnotrypes latithorax*).	Huancavelica.
R18	Incesto.	Origen del granizo.	Ayacucho.
R19	Irrespeto a los padres.	Origen del granizo.	Junín.
R20	Irrespeto a los padres. Presencia condenados.	Origen del granizo. Causa de ventarrones.	Huancavelica.
R21	***Sirwinakuy*** *(libre convivencia).*	Origen de heladas, granizos y sequías.	Ayacucho.

R22	Unión prohibida.	Granizo.	Ayacucho.
R23	Naturaleza no dominada.	Afectación de la helada.	Ayacucho.
R24	Naturaleza no dominada.	Afectación de la helada.	Junín.
R25	Desprotección de la semilla.	Origen de las semillas improductivas.	Ayacucho.
R26	Incesto e irrespeto a los padres.	Origen de los vientos y las lluvias.	Huancavelica.
R27	Inhospitalidad con los forasteros.	Cultivos de papas destruidos.	Huancavelica.
R28	Inhospitalidad con los forasteros.	Frutales arrasados.	Ayacucho.
R29	Inhospitalidad con los forasteros.	Origen de los terrenos pedregosos.	Huancavelica.
R30	El maíz maltratado se enfada y emigra.	Trato preferente al maíz.	Huancavelica.
R31	Las semillas pisoteadas se molestan y emigran.	Respeto por la semilla.	Ayacucho.

1. Gusanos del maíz y de la papa

Los R16, 17 y 18 dan cuenta del origen del *utuskuru* (gusano del maíz/*Spodoptera frugiperda*) y del *papakuru* (gusano de la papa/*Premnotrypes sp*.) (Ilustración 9).

Ilustración 9: Gusanos del maíz y de la papa (G. García, 2013, https://bit.ly/3qahw6K y AgroNews, 2016, https://bit.ly/3p6wdZ8).

El primero es consecuencia de la relación incestuosa de dos hermanos que fructifica en un hijo que, al fugarse, se transformó en el gusano que consume a las mazorcas tiernas del maíz y merma la productividad alimenticia de la colectividad a la que pertenece los transgresores.

El R16 es también un mito arquetípico de los saberes y habilidades de las parteras, porque en estas sociedades creen que el *utuskuru* vive en la placenta, ella tiene que matarla, porque si escapa, habrá escasez de alimentos. Esta creencia, a

ojos de los demás, reviste a las comadronas con un manto mágico y de responsabilidad mística.

Los R17 y 18 narran que la existencia del *papakuru* es consecuencia de la ruptura de la solidaridad intergeneracional de hijo a madre que, por no compartir su cosecha, se esconde detrás de la ruma de papas y, por causa de su egoísmo, se transformó en gusano.

N. Matayoshi (1982) registró en Chupaca la narración de Carolina Galván sobre "Pablo Curo". C. Villanes (1978) presentó otro relato parecido. En ambas narraciones, el hijo y los nietos, por esconderse de la madre anciana, se transformaron en gusanos. Cuando la nuera lloraba las muertes de su hombre e hijos, le sorprendió la muerte. En las notas de Matayoshi, esta mujer "se convirtió en un pajarito chiquito y gritón"; en los registros de Villanes, se transformó en el "*utuspisqu*" que es una avecita depredadora de los gusanos del tubérculo, que actúa como castigando al esposo egoísta "Pablo Curo".

Tanto el tema del gusano del maíz como el de la papa, nos ubica ante culturas con lógicas en las que, como postuló I. Lotman (1996a), hay una suerte de construcción predominante de sujetos o personalidades colectivas, en la que la independencia individual pasa a un segundo orden. En consecuencia, la transgresión de una regla no sanciona únicamente al individuo (hijo o hermano), sino ejerce su acción punitiva (con escasez de alimentos) sobre la colectividad a la que pertenece el transgresor.

En resumen, estamos frente a una metáfora de regresión del orden de la cultura al orden de la naturaleza, de condición humana a condición animal. Esta metáfora actúa como un operador simbólico para sancionar a las transgresiones de las reglas paradigmáticas que rigen la convivencia de las sociedades donde son producidas y consumidas estas tradiciones. Por tanto, las reglas que aspiran a modular estos relatos son la prohibición del incesto y la vigencia de la solidaridad de los hijos con relación a sus progenitores ancianos.

2. Granizo, helada y tormentas

En QII, el granizo es *runtu* y *chikchi*; el granizo menudo es *chikchipara*, *chimallaku* y *chiriri*; el grande es *runtu* (González Holguín, 1608). En QI, el granizo menudo es *chikchika* y el grande es *luntu* (Cerrón, 1976). En aymara, el granizo menudo es *chhikhchi* y el grande es *hacco* (Ilustración 10).

Ilustración 10: Granizada sobre los cultivos en el valle del Mantaro (Junín Noticias, 2021, https://tinyurl.com/y36a2zhe

En la mitología prehispánica, el responsable de la presencia del granizo era el dios Trueno, única deidad tawantinsuyana con vigencia contemporánea. Pero era también dios de las tormentas y las lluvias, fecundador de la tierra, dios de las fuentes y de los ríos, cuyas fiestas ofrecidas en su honor eran en tiempo de *Corpus* y coincidían con la temporada de las cosechas (Rostworowski, 2017). Como escribió N. Taipe (2020c), en los Andes sureños adopta el nombre de *Illapa*, *Chuquilla*, *Catuilla* e *Intiillapa*. En los Andes centrales y norcentrales se le conoce como *Libiac* o *Catequil*. En Huarochirí, *Pariacaca* es trueno, rayo, lluvia y granizo. En la sierra y costa sur es *Tunupa*. En el nororiente de Tayacaja el rayo es *Waqri*, el relámpago es *Llipya* y el trueno es *Tunrururu*.

M. Murúa (2001) y J. de Acosta (2008) narraron que *Illapa* fingía ser un hombre en el cielo y que portaba una honda y una porra. En manos de él estaba el llover y tronar. Razón por la cual le hacían sacrificios humanos y de sustitución.

B. Cobo hizo una anotación interesante sobre el trueno:

> Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas con

> una maza en la mano izquierda y una honda en la derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua. (1956: 160)

Además, como narró C. de Molina (2010), al tiempo que pedían que el Trueno envíe lluvias para los cultivos, pedían también que no mandase granizo que los perjudicaba.

Pariacaca combatió con *Huallallo Carhuincho* adoptando la forma de granizo y lluvia amarilla y roja. Estos mismos recursos utilizaba para castigar a las poblaciones que no lo veneraban. El Trueno estuvo vinculado con las etnias de altura, con pastores, guerreros y curanderos. Fue clásica la oposición *wari*/*llakwas*, agricultores/pastores, originarios/advenedizos, aunque al mismo tiempo hubo una serie de relaciones complementarias entre unos y otros.

Actualmente, en ámbito del centro-sur andino peruano existe la creencia de que el granizo se origina debido a las uniones sexuales ilegales y al irrespeto entre parientes consanguíneos y rituales. El incesto entre padres e hijos y entre compadres (R18), la agresión de San Andrés a sus padres (R19), el irrespeto de hijos a padres, las peleas entre compadres (R20) y las convivencias sin matrimonios (R21) son causantes de la presencia del granizo.

Ya vimos que la transgresión de la prohibición del incesto puede ser causa de la regresión metafórica del orden de la cultura al orden de la naturaleza. Ahora es causante del granizo. También la sanción a los irrespetuosos se metaforiza y trata de formar conciencias sobre los deberes y obligaciones entre progenitores y vástagos y entre parientes rituales. En algunos relatos *wankas* sobre los tres hijos ociosos, estos se transforman en helada, granizo y mal viento. T. Tillman (1997), Toro Montalvo (2016) y Castro Pozo (1979) han registrado que el granizo es cojo; por tanto, "no pisa parejo". En este caso, la cojera simboliza la afectación parcial de los campos de cultivo.

De otra parte, está el ***sirwinakuy*** que faculta la convivencia de una pareja sin mediar el matrimonio que, entre los religiosos, es mal visto; en consecuencia, achacan la presencia del granizo a estas parejas de convivientes, al punto que, la iglesia y los demás miembros del grupo de poder local, como narra el R21, ordenaban a los ***warayuqkuna*** (envarados) a reunir compulsivamente a todas las parejas de convivientes y los obligaban a casarse. Antaño, los curas hacían recorridos por los pueblos de su curato obligando no solo a contraer matrimonio, sino también bautizando y confirmando masivamente a los menores.

A las causas anteriores se añaden otros registros realizados por N. Taipe (2019b) que, en boca de los campesinos católicos, hay granizos porque los niños están si bautizo, por el crecimiento de la población evangélica, por los abortos inducidos y los entierros clandestinos de fetos.

Con relación al aborto, en *Los dioses tutelares de los wankas* (2017), C. Villanes narró un mito en el que el *amaru* (serpiente mítica), en reacción por los entierros clandestinos de fetos, abandona su hábitat ctónico y gana las alturas; entonces, desde las nubes arrojará granizo sobre los campos de cultivo. En cambio, C. Escalante y R. Valderrama (1997), en Tisco (Caylloma, Arequipa), han registrado que la *quwa* (gato mítico) es la conductora del granizo. El hábitat de la *quwa* son los interiores de los manantiales y, cada vez que sale, graniza en los alrededores. Registro semejante tiene la Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005) con el añadido de la gigantez del felino y que habita áreas altoandinas y que produce tanto la lluvia como el granizo.

Si entre los *wankas* el granizo está representado como un cojo, entre los campesinos de Huamanga hemos encontrado que adopta la iconicidad de una familia de bizcos que, análogamente a un miembro inferior defectuoso, únicamente le permite ver en 90 grados; por tanto, el otro ángulo resulta dañino. El R22 narra de un abuelo que fue sorprendido por la noche allá por Rasuwillka. Encontró una casa y sus dueños lo alojaron. Al ingresar al interior reparó que padre, madre e hijos eran bizcos. Dentro de la casa, el huésped observó montículos de diversos cereales y tubérculos. Los anfitriones inclusive compartieron su comida con el visitante. Luego durmió junto a su carga, pero despertó en una pampa. El granizo junta a los cultivos y se los lleva a ese lugar provocando escasez entre los agricultores. Por dicha razón, cuando viene el granizo queman piel de culebra y arrojan cenizas al cielo. Luego lo insultan de "Uchuraqay, bizco y cornudo". Al escuchar la afrenta, el granizo se siente reconocido y escapa hacia otros cerros. En cambio, en el R18 lo insultan específicamente de "[…] ojeroso, cojo y cornudo que formica solo con su comadre". En otras zonas ayacuchanas, hemos escuchado que, además de utilizar cohetes, hacer gritar a los perros y cerdos, las muchachas le muestran el trasero para ofenderlo y hacer que el granizo tome otro rumbo.

En resumen, en tiempos prehispánicos se creía que el responsable del envío del granizo era el dios Trueno que fue imaginado como un hombre empíreo formado por estrellas que portaba una maza y una honda cuyo estallido causaba los truenos. Actualmente, en el sur y centro andino se piensa que el responsable de este fenómeno es el *amaru* (serpiente mítica) y la *quwa* (gato mítico). En con-

traste, nuestros sujetos investigados creen que las relaciones sexuales ilícitas, el irrespeto parental, la existencia de niños no bautizados, el aumento de evangélicos, los abortos inducidos y entierros clandestinos de fetos provocan la presencia del granizo y está simbolizado como persona coja o bizca que daña solo parte de los campos de cultivo.

Ilustración 11: Efectos de helada sobre los cultivos en el valle del Mantaro (Agencia de Noticias Andina.Pe, s. f., https://n9.cl/cdheb).

Con respecto a las heladas, que afectan a los sembríos, hemos registrado tres narraciones (Ilustración 11). La primera (R23 de Huanca Sancos) trata de un anciano y sus nietos que logran capturar a la helada que, en forma de un caballo blanco con los ojos vacíos, se presentaba a un huerto de flores y una parcela de maíz. El R24 (de San Jerónimo en el valle del Mantaro) lo representa como una burra y su cría ambas ciegas. El R25 presenta una creencia de que las semillas no deben ser desgranadas en la intemperie, porque los luceros pueden verlo y tornarlos en estériles (*urwakuna*). Esto es debido a que las noches estrelladas implican un cielo despejado y este es un indicador de la presencia de heladas; por tanto, el exceso de frío (la mirada del lucero) quema (esteriliza) a la semilla.

La ceguera de las bestias representa la cualidad destructora de la helada que, a diferencia de la cojera o la bizquera del granizo que dañan solo a una parte de su recorrido, quema a los cultivos de pueblos íntegros. Sin embargo, cuando las

bestias son capturadas, dicen los relatos, la helada no afecta al área donde ocurrió su aprisionamiento. Estos hechos míticos metaforizan a las prevenciones que los agricultores realizan para evitar el daño del descenso brusco de la temperatura como el riego nocturno del campo de cultivo, las plantaciones de árboles, la quema de ramas, etc.

Los registros referidos a épocas antiguas señalan que organizaban procesiones con participantes armados y tamboreros que lanzaban gritos de guerra para amedrentar a la sequía y la helada (Murra, 2014). Por 1590, degollaban y quemaban camélidos y cuyes para que el hielo no dañe las chacras (Acosta, 2008). Por 1598, Anello Oliva (1895) informó que, después de las siembras, los indígenas echaban al río o al mar algunos granos de maíz o harina del mismo pidiendo lluvias y buenos temporales. Por 1613, Martín de Murúa (2001) anotó que hacían sacrificios al Trueno para evitar la esterilidad de las sementeras; además, castigaban con gran rigor al que se juntaba con la hija, hermana u otro pariente cercano, porque decían que esto era la causa de ausencia de lluvias, de pérdida de los cultivos y presencia de enfermedades y pestes. Por 1615, Huamán Poma anotó que, para expulsar al hielo, la gente andaba con armas y tambores, flautas y trompetas amenazando que, por ladrón, le cortarían el cuello. Ramos Gavilán (1621) apuntó que los incas hacían ayunar e implorar a sus dioses a niños de 10 y 12 años para que haya buenos temporales. El visitador Francisco de Estrada registró que, en 1617, en San Miguel de Ullucmayo (en la región *wanka*), sacrificaban y adoraban al árbol *kiswar* (quishuar) para evitar que las heladas afecten a los cultivos. Por 1700, los pueblos de Huarochiri invocaban a *Libiac* (Rayo), las estrellas, el sol, la luna y las *wakas* (seres u objetos sagrados) para librarse de las heladas; por 1739, en la misma región, en situaciones de sequías, subían a las cumbres de los cerros y gritaban en todas direcciones, mientras que a los niños obligaban a llorar en procesión (Valcárcel, 2016).

En el ámbito de Tayacaja, N. Taipe (2019b) registró que las heladas tienen su causa en el derramamiento de sangre como los ocurridos en los asesinatos y ejecuciones extrajudiciales durante la época de la violencia terrorista incluida las ocurridas por los accidentes carreteros. A lo anterior, como en el caso del R21, se suma las relaciones sexuales ilícitas por incesto o por convivencia sin matrimonio y porque las reglas de respeto de hijos a padres están siendo transgredidas.

Existe un mito regional evidenciado por Castro Pozo (1979), Tillman (1997) y Toro Montalvo (2016), cuya trama señala a un hijo haragán que, por maldición de su madre, se transforma en la helada ciega. C. Villanes anotó:

> Porque debiste dirigir a tus hermanos y guiarles, perderás toda autoridad sobre la tierra y los agricultores te odiarán y te maldecirán cada vez que aparezcas.
>
> El hermano mayor, en un esfuerzo supremo, abrió los ojos desesperadamente y sus labios hicieron brotar dos palabras casi imperceptibles:
>
> Essstoy… ciego…
>
> Sí –dijo la madre–, la helada es ciega y tú también lo serás. Andarás tropezándote y malogrando toda planta por donde pases. (2017: 118)

Sin embargo, como hizo notar N. Taipe (2019b), los campesinos distinguen heladas benignas y malignas. Las primeras, las ocurridas entre mayo y julio, sirven para deshidratar tubérculos y hacer *chuñu* (papa), *kaya* (oca) y *chulqi* (olluco). En contraste, las últimas afectan a los cultivos poniendo en riesgo la seguridad alimentaria de poblaciones íntegras.

Sobre las tormentas, el R26 atribuye al incesto como causante de la presencia de vientos destructivos que tumban a los cultivos y plantaciones y dificultan la cosecha de cereales. Las lluvias con ventarrones y rayos, dice el R26, es porque los hijos no respetan a sus padres, al punto de ejercer violencia física sobre ellos. En otras ocasiones, las tormentas son atribuidas a los tiempo-espacios en la que se desplazan las almas condenadas en busca de víctimas o cuando se dirigen a su destino final: el infierno, cuando mueren las personas de mal vivir, aquellas que en vida fueron abusivas con los humildes y cuando mueren los compactados (danzantes, músicos, brujos y curanderos).

Nuevamente, la narración sobre los hijos haraganes registrada por C. Villanes resulta ilustrativa: Como vimos arriba, uno de los hijos se transforma en helada, el otro en granizo y el menor en "mal viento". Al ser perseguido por su madre:

> El muchacho al ver que la mujer, por sus muchos años, no podía alcanzarlo, apresuró la marcha y se rio de que conseguía fugarse.
>
> ¡Seeraaaáss el maaal vieeentooo! –le gritó desde lejos la madre. Y efectivamente el muchacho comenzó a flotar –Y, por tu burla, no solo molestarás a la sementera, sino que tu presencia también enfermará a los hombres y a las plantas. Serás el mal viento enemigo de la lluvia y por más que soples con todas tus fuerzas, ella finalmente te vencerá y caerá sobre la tierra para que nazcan y crezcan los frutos hermosos. (2017: 119)

En resumen, según el imaginario de nuestros sujetos de estudio, la helada está simbolizada por la ceguera y tiene su origen en un conjunto de transgresiones de las reglas que pautan la vida social, estas son los asesinatos, las ejecuciones extrajudiciales, los accidentes con muerte, el incesto, la convivencia sin matrimonio

y el irrespeto intergeneracional; en cambio, los malos vientos se originan por el irrespeto a los progenitores, por el desplazamiento de las almas condenadas y por las muertes de personas compactadas con el diablo.

3. Hospitalidad transgredida

Los R27, 28 y 29 están organizados en torno a la hospitalidad transgredida. En R27, un anciano pidió a una mujer que le venda unas papas; sin embargo, ella negó hacerlo, porque vio en el anciano a un hombre pobre. Entonces, esa tarde, hubo una gran tormenta que arrasó con los tubérculos y los animales de la mujer. Sin embargo, el mito construye también la diferencia de los "incorporados", porque la mujer egoísta no era originaria de la comunidad, pero que, a causa de la lección, aprendió a ser caritativa.

El R28 refiere que una pareja de ancianos llegó a un huerto en Vinchos (Huamanga), pidió unas frutas, le fue negada porque estas eran únicamente para la venta. Por la noche hubo una gran tormenta que hizo crecer a un riachuelo que arrasó con el huerto referido.

El R29 da cuenta que un anciano llegó a un pueblo y preguntó a los agricultores qué era lo que estaban sembrando, unos respondieron aburridos y descorteses que sembraban piedras, otro respondió con humildad que sembraba papas y maíces (Ilustración 12).

Al día siguiente, en las parcelas de los primeros aparecieron muchas piedras que hasta hoy dificultan las labores agrícolas. En contraste, en la parcela del hombre humilde aparecieron papales y maizales listos para ser cosechados. Si aquí encontramos el cómo aparecen las parcelas pedregosas, entonces estamos ante la antítesis de los "uariruna" que, entre varias acciones, hicieron chacras y andenes y comenzaron a cernir y escoger las piedras de la tierra (Huaman Poma, 2015).

En los dos relatos, el forastero es un Dios que trajina como un anciano pobre con ropas viejas, constatando las conductas de las personas de los pueblos visitados. En otro, la pareja de ancianos es emisaria de Dios para comprobar la conducta humana.

En realidad, estos mitos vienen a ser variantes de las aldeas sumergidas estudiadas por E. Morote (1988), M. Maldonado (2013) y P. Vallejo (2012); aunque también se encuentran estos motivos en muchos registros de las crónicas de la invasión y la colonia. Las aventuras de *Viracoccha, Tunupa, Cuniraya Huiracocha* y *Pariacaca* así lo demuestran. Estos relatos parecen ser el resultado de la fusión de tradiciones andinas y occidentales. El paradigma que transmite a los consumi-

dores de esta tradición es la hospitalidad y solidaridad con los ancianos y los forasteros. El Dios andariego o sus enviados se constituyen en símbolos reguladores de la transgresión de las reglas de la hospitalidad con los viejos y los foráneos.

En resumen, el anciano y la pareja de viejos andariegos son símbolos que regulan la hospitalidad con los ancianos y los forasteros, cuya transgresión provoca la escasez y dificultad de producción de alimentos. Los relatos presentados son variantes de las tradiciones sobre las aldeas sumergidas.

Ilustración 12: Siembra de maíz en Huachocolpa - Tayacaja (W. Santana, 2021, https://bit.ly/3GQe5ZI).

4. Emigración del maíz y otras semillas

Los R30 y 31 son expresiones de un conjunto de creencias relacionadas con la abundancia y la escasez, y nos ponen ante las siguientes situaciones:

En el norte de Tayacaja dicen que la *Saramama* (Madre maíz) puede irse del pueblo. Cuando ocurre esa ausencia, habrá escasez en las trojas de las familias. Se va porque hay una suerte de maltrato por los humanos: la derraman al suelo, la hacen saltar de la tostadora al fuego o al suelo y no la levantan, la sacan de la troja en el delantal cuando debían hacerlo con algún recipiente, las cuelgan de sus hojas

(*wayunkas*) (Ilustración 13) y las hacen comer con los roedores. Sin embargo, en otros lugares de Tayacaja, en Churcampa, en el valle del Mantaro, en Tarma, en la cuenca del Huallaga, etc., el almacenamiento y conservación de las mazorcas de maíz por *wayunkas* es una práctica corriente.

Ilustración 13: Wayunkas en San Pedro de Cajas - Tarma (L. Yupanqui, 2009, https://bit.ly/3GRM4Rt).

En las comunidades rurales de Huamanga, nos narraron que las semillas derramadas y abandonadas lloran como criaturas. Cuando alguna persona la levanta, la semilla se encariña con ella. Por tanto, la siembra será muy prolífica. Además, nos dijeron que no deben botar a las cáscaras de arvejas y habas tiernas, deben comerlas con todo. Tampoco las pueden pisotear, porque se resienten. Aseguraron igualmente que las semillas abandonadas, al no ser levantadas por las personas, dicen: "Si fuera dinero, me levantarían".

Del mismo modo, la recolección de los productos en las parcelas debe ser total. Al punto que realizan la *pallapa* (rebusque) en los campos de papas, maíz, habas y otros (Ilustración 14). Después se permite que personas ajenas, los que están en condición de pobreza, puedan todavía rebuscar los restos. En este caso hay un proceso de *pallapakuy* (rebuscar) como lo expresa el R9. Posteriormente, se consienten el ingreso de los animales, por ejemplo, los porcinos rebuscan los últimos tubérculos que quedaron en la parcela.

Ilustración 14: Recolección de habas verdes (Yo amo la agricultura, 2020, https://bit.ly/3mdmdf2).

El trato respetuoso entre los humanos y las comidas es muy antiguo. No se trata de una relación entre el humano y un recurso explotable, sino de una relación de una forma de vida con otra. Huaman Poma anotó una ordenanza inca que imponía castigo al que derramaba el maíz y otras comidas. Inclusive se debía evitar de pelar la cáscara de las papas, "porque si tuviese entendimiento lloraría cuando le mondan" (2015: 76). Ambas prohibiciones están internalizadas entre los agricultores andinos. Los mito-creencias de que las semillas derramadas o abandonadas o tubérculos mondados lloran como criaturas, evidencian esa ma-

nera de pensamiento. Como señaló C. Ramos (1992), esas semillas son guardadas en su troje y serán altamente productivas.

La escasez también se da por el maltrato de los hombres a los espíritus tutelares. Por el año 1811, el expediente por idolatría contra el indígena Pedro Alanya y otros, en Lircay (Huancavelica), narra que realizaron rituales propiciatorios de lluvias, porque había hambruna debido a que el *wamani* (espíritu tutelar), por un maltrato humano, se había ido hacia la zona de Colcabamba y que ahora estaba dispuesto a retornar para que la gente no pase más hambre (Lienhart, 1992). Contemporáneamente, en San Antonio (Salcahuasi-Tayacaja) nos contaron que más antes, en la cima del cerro Puywan había una laguna, pero debido a que los muchachos le arrojaban piedras, sus aguas emigraron en forma de dos *wachwas* (gansos andinos) o en recuas de animales salvajes. Desde entonces, los alrededores de la laguna ya no produce tubérculos: papa, oca, mashua y olluco, con el consecuente perjuicio de los humanos (Taipe, 2021).

En resumen, el pensamiento mítico considera que las mieses tienen vida y sentimientos; por tanto, la relación humana con las semillas debe estar basada en el buen trato, respeto y cuidado; lo contrario provoca escasez metaforizada en la emigración de los alimentos o de los proveedores de la abundancia como los *wamanis* y las aguas de lagunas.

CAPÍTULO IV
RITOS Y PRAXIS SOCIAL CONDICIONADAS POR LA TRADICIÓN ORAL

Hemos registrado 9 relatos referidos a los ritos y praxis social condicionadas por la tradición oral referida al cultivo de alimentos, a los que se suman 2 tradiciones del bloque anterior por su pertinencia temática. Estas tradiciones dan cuenta de la escasez del maíz, de la podredumbre de las cucurbitáceas, del marchitamiento de las hortalizas, de la durabilidad de las semillas, de los daños y del abandono de los cultivos, del comportamiento de las semillas abandonadas, de la fertilidad del maíz, de las papas y las cucurbitáceas, de los procesos de selección y almacenamiento y los presagios a través de los productos con formas especiales. El cuadro 3 sintetiza los hallazgos:

Cuadro 3: Ritos y praxis social condicionadas por la tradición oral.

Cód.	Mito-creencias	Ritos y praxis social	Departamento
R32	Podredumbre de calabazas y *qawinkas* (variedad de zapallos).	No apuntarlas. La mujer no ingresa al cultivo. La menstruante se aleja de las plantas.	Ayacucho.
R33	Podredumbre de calabazas.	La mujer no ingresa al cultivo.	Ayacucho.
	Marchitamiento de orégano y coles.	La menstruante no recolecta plantas.	Ayacucho.
R34	La semilla de papa no es durable.	Al anudar al costal se pone un poco de tierra y coca para que la	Ayacucho.

	Si la semilla fuera repartida por una "mano de viento", la cosecha no es durable.	semilla descanse. Es otra persona la que alcanza la semilla para sembrarla.	
R31	Las semillas rescatadas son prolíficas y se encariña con la gente.	Cuidado de la semilla.	Ayacucho.
R35	La semilla se encariña con la gente.	Recogerla cuando está tirada, guardarlas en casa. Al ser sembrada es muy productiva.	Ayacucho.
	El haba abandonada y descascarada llora.	No arrojar a la semilla. Comer la semilla tierna con cáscara.	Ayacucho.
R36	Fertilidad de las papas.	Juego con *liti* o *mamarku* (papa madre). Hombre o mujer es arrastrado por la tierra.	Ayacucho.
R37	Fertilidad del maíz.	*Sinsinakuy*: El juego de la polinización.	Huancavelica.
R38	*Sara puquchi* (*Sporophila Luctuosa*).	El espiguero negro y blanco poliniza al maíz.	Huancavelica.
R33	Fertilidad de las cucurbitáceas.	El hombre le *uriwa* (transfiere propiedades por semejanza) a las calabazas con sus testículos.	Ayacucho.
R39	Maíz *taqi* (mazorca de características especiales).	Anuncia buena producción.	Ayacucho.
R40	Las papas se convierten en culebras.	Selección y almacenamiento adecuado.	Junín.
R30	Maíz: no le gusta la *wayunka* ni que los roedores los coman.	Selección y almacenamiento adecuado.	Huancavelica.
R39	*Kuti sara* (mazorca que revierte una situación).	Buen remedio casero, pero anuncia mala producción.	Ayacucho.
	Maíz *qalapichu* (mazorca con marlo sin granos).	El yerno o nuera será pobre.	Ayacucho.
	Maíz *arwa* (mazorca ensanchada).	La hija o nuera quedará embarazada.	Ayacucho.
	Maíz y oca *qipisapa* (recargada).	Fertilidad de la dueña o hija.	Ayacucho.
	Maíz *ataw* o altar cruz.	Presagia la muerte.	Ayacucho.
	Haba *ataw* (en forma de cruz).	Presagia la muerte.	Ayacucho.
	Papa calavera.	Presagia la muerte.	Ayacucho.
	Sobreproducción de calabaza.	Presagia la muerte.	Ayacucho.

1. Tabúes agrícolas

Los R32-34 son expresiones de un abanico de tabúes relacionados con la produc-

ción de alimentos. A. Aguirre (1982) expuso que la categoría *tapu* (*tabú*) fue utilizada por los etnólogos para referir a las prohibiciones mágicas en contextos de culturas determinadas. Van Gennep opuso al *tabú* como rito negativo que tiene razón únicamente en referencia al rito positivo, el primero corresponde a la *noluntad* y el segundo a la *voluntad*. "El *tabú* es una prohibición, una orden de 'no hacer', de 'no actuar'" (2008: 22).

Toda prohibición involucra lo normal y lo permitido hasta cierta frontera, cuya transgresión provoca alteraciones del orden y lo cotidiano. Pero, como postuló Aguirre (1982), dicha infracción está revestida de fuerzas místicas peligrosas o negativas. La transgresión arrastra actos punitivos que, en caso del *tabú*, son de carácter místico. El retorno a la normalidad solo puede realizarse a través de ritos prescritos por la tradición y realizados por especialistas.

Ilustración 15: Calabazas cosechadas en Colcabamba (Mery Laurente, 2014).

Según los relatos referidos, no se debe apuntar a las calabacitas ni otro tipo de cucurbitácea, porque se caen. Las mujeres no deben ingresar al campo de las calabazas porque provocan que las flores se sequen y caigan, no deben ver a las calabacitas, porque provocan una especie de transferencia homeopática; por tanto, los frutos pequeños se rajan y caen. Contrariamente, está permitido que los varones pasen y sobrepasen por las plantas, porque transfieren, por semejanza,

sus cualidades reproductivas a las cucurbitáceas (Ilustración 15).

Estas tradiciones señalan también que una mujer menstruando no debe ingresar al campo de cultivo, no debe tocar a las verduras ni hierbas aromáticas del huerto, porque se marchitan y mueren. Este mismo resultado dicen obtener si riegan a las plantas con agua con la que lavaron alguna carne.

En este mismo sentido, los campesinos afirman que en una parcela donde se sembró calabazas no pueden cultivar zapallos. Una de las plantas hace desaparecer a la otra. Análogamente, cuando cultivan papas en las parcelas dedicadas al maíz, aquellas hacen desaparecer a los tubérculos silvestres (*kuraw, kulaw*, *araq* o ***hintil*** *papa*).

Por su parte, N. Taipe (2019b) encontró que en el ámbito de Tayacaja, en la siembra de maíz, las mujeres no pueden portar el huso, porque la planta no daría mazorcas, esta sería *urwa* (estéril), únicamente con tallos y hojas. Del mismo modo, los quechuas de Huamanga no siembran en *wañu killa* (luna nueva), porque las plantas resultan estériles. En Queromarca (Canchis, Cusco) hablan que hay sembradoras "mano de planta" que dan escaso maíz; por eso buscan, mujeres "manos de semilla o mazorca" que garantizan una germinación exitosa (Ceprosi, 2017).

Cuando, las repartidoras de semillas son *wayra makis* (manos de viento), la comida escasea. En consonancia con la escasez, es tabú sacar los granos de los depósitos por las noches, porque ellos están "durmiendo"; por tanto, la extracción nocturna provocaría que los granos no duren hasta la siguiente cosecha.

Luis E. Valcárcel (2016) anotó que, en Andajes (Cajatambo), durante ciertos sembríos la gente no habla, no come carne, sal, ni ají y guarda abstinencia sexual para evitar la pérdida de la cosecha. "Tenían por abusión que las mujeres preñadas, o las que estaban con el monstruo, pasasen por los sembrados" (2001: 411). En Cusco, los *tarpuntaes* realizaban ayunos hasta que el maíz sembrado crezca al tamaño de un dedo y solo podían tomar chicha destemplada (Molina, 2010).

En resumen, cada cultura tiene sus propias prohibiciones prescritas por la tradición a fin de evitar la escasez; en consecuencia, se evita los contactos y ciertas actividades de las mujeres menstruantes con los cultivos y las parcelas, se impone tiempos y formas de extraer las mieses de la troja, y se impiden determinadas asociaciones de cultivos y riegos de plantas con agua contaminada por sangre.

2. Fertilidad agrícola

Los R31, 33, 35, 36, 37, 38 y 39 están referidos a la fertilidad de los productos

agrícolas. Los R31 y 35 transmiten que las semillas rescatadas de su abandono o extravío se convierten en muy productivas. Estos relatos dan cuenta de que a veces las semillas pueden caer en su traslado y quedar botadas en los caminos. Cuando esto pasa, dice la tradición, ellas lloran como criaturas. Si algún caminante las levanta, las lleva, las guarda con deferencia y las siembra, estas semillas son prolíficas, porque ellas "se encariñan con su dueño", por el buen trato recibido.

En estos relatos hay una asociación metonímica entre abandono, rescate y productividad y arriba a la metáfora de una relación humana y alimento de respeto y agradecimiento ritualizado. Lo anterior es tal porque en la concepción andina todo lo que constituye alimento está vivo y, a su vez, da vida, de allí la denominación genérica de *Mikuymama* (Madre alimento).

El R33 afirma que los varones pueden transferir (*uriwa*) sus cualidades reproductivas a las cucurbitáceas. Inclusive se relata que las amas de casa piden a sus maridos e hijos que pasen por encima de las plantas de las calabazas, zapallos y *qawinkas* o *qwachu* (variedad de zapallos pequeños), para que produzcan abundantes frutos.

Este caso expone una creencia mágica homeopática, por la cual se piensa que los varones, al atravesar sobre las cucurbitáceas, las hacen prolíficas. Hablan de *uriwa*, creencia que está basada en el contagio, el varón al cruzar sobre la planta pone sobre ella su órgano reproductor. Asimismo, en el pensamiento andino, toda cucurbitácea está asociada con lo femenino. Es por eso que, cuando una mujer cae sentada al suelo le dicen que "sembró zapallo", mientras que el varón caído "siembra oca".

En Vinchos nos han informado que, en épocas pasadas, el hombre era el único responsable de la siembra de calabazas. Este tomaba las semillas y las frotaba a sus testículos repitiendo: "*Uriwa, uriwa, uriwa*", y las colocaba en la tierra. Si las plantas únicamente florecían y no daban frutos, el varón sacaba su *chumpi* (faja) y hacía el ademán de flagelarlas repitiendo: "*Churiyta wachamuychik, churiyta wachamuychik*" (Alumbren a mi hijo, alumbren a mi hijo).

En cambio, cuando una embarazada ingresa a la chacra de maíz, la *uriwa* (la contagia) a las plantas; por consiguiente, en la época de cosecha encontrarán mazorcas *wiksasapachas* (barrigonitas/abultadas).

El R36 describe a dos juegos rituales practicados en Vinchos (Huamanga). El primero refiere al juego *litinakuy* entre hombres y mujeres arrojándose papa madre (*liti* o *mamarku*). El segundo consiste en el *aysaykachakuy* (arrastrarse unos a otros), por el cual los hombres y mujeres jóvenes forcejean y quien puede, arras-

tra al opositor por el suelo roturado.

En Pampas, Pazos (en Tayacaja) y La Mar (en Ayacucho) hemos observado que, en la cosecha de papas, los jóvenes y adultos juegan el *llutanakuy* (sobarse). Este juego consiste en que, tanto hombres como mujeres, se atacan sobando la papa sancochada en la cabellera del contrincante. Este acto lúdico-mágico lo realizan después de haber comido al medio día. Como es lógico, la comida fuerte del almuerzo en una cosecha de tubérculos es el cocido (*papa yanuy*) o asado de estos (*papa watya*) (Ilustración 16).

Ilustración 16: Agricultor que jugó el llutanakuy con papa cocinada (La Mar, 2021).

Los juegos rituales referidos están basados también en una asociación por semejanza y contagio. Las papas entran en contacto con las cabezas de las personas porque creen que el tamaño de los tubérculos de las próximas cosechas será de la dimensión de dichas cabezas. El arrastrar también contacta a los órganos reproductores femeninos y masculinos con la tierra; por tanto, hay una suerte de transferencia de fertilidad juvenil hacia la *Pachamama* (Madre tierra).

El R37 describe un juego ritual practicado en el norte de Tayacaja y lo llaman *sinsinakuy* (polinizarse). Acabada la siembra de maíz, los trabajadores (hombres y mujeres) se dirigen a la casa de los propietarios de la parcela, donde los invitan comida y bebida. Repentinamente, las mujeres atacan a los varones untando ha-

rina de maíz en sus cabelleras. Estos también responden de la misma manera.

La información referida al *sinsinakuy* es otro acto homeopático de semejanza, por el cual los humanos, como si fueran plantas, se polinizan con la harina de maíz. El fin utilitario de este juego ritual es obvio, busca que haya buena polinización; por tanto, buena cosecha del maíz sembrado.

En Vinchos (Huamanga), con las semillas de maíz sobrantes de la siembra hacen *kamcha* (tostado) esa misma tarde. Se cree que, así como la *kamcha* revienta, la semilla germinará con rapidez. Contrariamente, en Queromarca (Cusco), piensan que si tuestan las semillas sobrantes, estas no germinarán, porque "se tostarían" o "se secarían" (Ceprosi, 2017). Si en el primer caso hay una asociación de la explosión del maíz tostado con el momento de la eclosión de la semilla que da lugar a la germinación, en el segundo hay una asociación de lo tostado con la acción extrema del sol o la helada que quema (esteriliza) a la semilla.

Ilustración 17: Sarapuquchi o espiguero negro y blanco (Sporophila luctuosa), macho y hembra, sobre panojas del maíz (Discoverlife, John S. Ascher, 2012, https://bit.ly/3DZJkja).

El R38 trata sobre una avecilla que, por Tayacaja, lo conocen como *sarapuquchi, saramama* y *tiyankichu*; mientras que en algunas zonas de Ayacucho, Chincheros y Cusco la llaman *Chuqllupuquchi* que, como vimos más arriba, es el amante de *Sara* (Ilustración 17). Se trata del espiguero negro y blanco (*Sporophila luctuosa*), del que la tradición narra que es ave migrante que llega para hacer madurar a los cultivos del maíz, porque vuela de panoja en panoja permitiendo que el polen caiga sobre la flor femenina de la planta. Después de unos tres meses

(desde fines de enero hasta abril) continúa con su migración. Por su parte, Toro Montalvo (2013) reprodujo otra tradición amazónica que cuenta que los campos de cultivo tienen una madre que las cuida y es llamada *konshi*, que es una avecita diminuta que revolotea entre las plantas de las parcelas cultivadas.

Aquí encontramos una asociación de la intervención polinizadora del espiguero negro y blanco con el juego-ritual del *sinsinakuy*. También se puede postular como hipótesis que el uso de harina (y sus variantes) en el *pukllay* (carnaval) tenga su arquetipo en la imitación a la función cultural que le asignan a esta ave y otros polinizadores. Además, tengamos presente que el *pukllay* se realiza cuando empiezan a aparecer los comestibles vegetales en el *puquy killa* (época de la maduración); por tanto, es un corte temporal en el que realizan el *muchuy waraka* o expulsión del hambre.

La presencia del ave descrita, nos hace recordar que en otros tiempos se consideraba que todas las plantas tenían madre: *Saramama, Akshumama, Uqamama, Kukamama,* etc. (Betanzos, 2004; Casas, 1892; Rostworowski, 2017). Joseph de Arriaga narró el aspecto feminizante de la *Saramama*, sus tres formas y su relación con *Libiac*:

> La primera es como una muñeca hecha de caña de maíz, vestida como mujer con su ánaco, y lliclla, y sus topos de plata, y entienden que como su madre tiene virtud de engendrar y parir mucho maíz […]. Otras son de piedras labradas, como choclos o mazorcas de maíz, con sus granos relevados, y de éstas suelen tener muchas en lugar de conopas. Otras son algunas cañas fértiles de maíz, que con la fertilidad de la tierra dieron muchas mazorcas y grandes, o cuando salen dos mazorcas juntas y éstas son las principales zaramamas, y así las reverencian como a madre del maíz; a éstos llaman también huantayzara o ayrihuayzara. A este tercer género no le dan adoración que a huaca ni conopa, sino que le tienen supersticiosamente como cosa sagrada, y colgando estas cañas con muchos choclos de unas ramas de sauce bailan con ellas el baile que llaman Ayrihua, y acabado el baile las queman y sacrifican a Libiac para que les dé buena cosecha. Con la misma superstición guardan las mazorcas de maíz que salen muy pintadas, que llaman miczara, o mantayzara, o caullazara, y otros que llaman piruazara, que son otras mazorcas en que van subiendo los granos no derechos, sino haciendo caracol […]. (Arriaga, 1999, pp. 37–38)

Luis. E. Valcárcel narró que, en tiempos antiguos, en Chocorbos, Acoria, Carachapampa, Sancos y Lucanas, rendían "culto a las *mayguas*, *aullamas*, *chajraumas*, *saramamas* e *incamamas* que estaban dedicadas a las chacras de maíz, papas

y ocas y a las llamas" (2016: 123). Sin embargo, este culto no era solo regional sino era panandino e incluía a la madre de otros cultivos como la coca (*Kukamama*).

El R39, registrado en Lucanamarca (Huanca Sancos), describe que el hallazgo de una mazorca con forma extraordinaria anuncia la buena producción en las siguientes campañas agrícolas. Razón por la que recibe un trato especial y la guardan en un lugar preferente en el espacio donde se ubican las trojas. Esta creencia es panandina. Tiene vínculo con las *conopas/qunupas* que, en este caso específico adopta la denominación de *saraqunupa*, que son la propia mazorca o una estatuilla que la representa (Ilustración 18). Por tanto, le realizan algunos rituales propiciatorios, tiene un altar, otros lo colocan en medio de la troja. En este caso, se convierte en símbolo del centro o termina representando a Júpiter al que antiguamente le habrían denominado *Pirwa* (Anónimo, 1879). Al respecto, Blas Valera informó que las trojas de maíz, los tesoros y almacenes de otros comestibles estuvieron bajo el patrocinio de Júpiter-*Pirwa* (Durán, 1983). Por tanto, le sacrificaban las primicias de las cosechas y mazorcas y otras mieses que fueran notables (Anónimo, 1879); otros pueblos ofrecían chicha y coca a los luceros (Valcárcel, 2016).

Ilustración 18: Saraqunupa – Ofrendas estilo Wari-Pachamacac, Periodo Horizonte Medio, siglos VII-VII d. n. e. (Museo de Sitio Pachacamac) (Néstor Taipe, 2022).

Hay también una de carácter general llamada *mikuyqunupa*. Específicamente se pueden identificar *qunupas* de las crianzas *(kawllama* o *llamaqunupa)* y de las papas *(papaqunupa)*. Pero, así como la mazorca de forma extraordinaria adopta la denominación de *Mamasara*, el tubérculo con características no comunes es llamada *Papamama*, *Akshumama* o *Llallahuas* y es guardada de modo especial, "y las besan y las adoran", porque al poseedor le acompañará la abundancia de tubérculos (Acosta, 2008; Arriaga, 1999; Calancha, 1639) (Ilustración 19).

Ilustración 19: Tubérculo de forma y dimensión extraordinarias llamada Papamama o Akshumama (Madre papa) (La Mar, 2021).

Cieza de León (1992) narró que observó, en Collao, que los labradores escogieron las papas más grandes, luego sacrificaron a un carnero sin manchas, des-

pués llevaron sangre entre manos y las echaron en los costales con los tubérculos seleccionadas. Esto es una muestra de la antigüedad de los ritos de almacenamiento que estaban orientados a lograr la durabilidad de los alimentos.

Obviamente, la fertilidad agrícola no depende únicamente de la relación hombre-semilla abandonada, de las transferencias homeopáticas, de los juegos rituales y la sacralización y ritualización de ciertos productos con formas extraordinarias. Desde la misma roturación del terreno hasta el almacenamiento de los productos hay una serie de actos rituales:

Se pide permiso a la *Pachamama* para roturar la parcela y se reverencia al tiempo de sembrar, cultivar y recolectar el maíz, las papas, la quinua y demás frutos y legumbres, se derrama chicha, maíz molido y coca como ofrenda (Arriaga, 1999; Calancha, 1639; Durán, 1983). Al presente, se cree que la *Pachamama* está viva y abierta en agosto; por tanto, le ofrendan sebo, coca, incienso, fetos de camélidos, chicha y cigarrillos (Escalante & Valderrama, 1997; Palomino, 1984).

Además, la siembra, especialmente del maíz, está altamente ritualizada y prescrita por la tradición: realizan la bendición de la semilla, imponen una serie de tabúes, en las plegarias se entremezclan los símbolos andinos con los occidentales, se despliegan diversas formas de reciprocidad, simbolizadas por presencia de flores (*kucharawayta* en el norte de Tayacaja, *qintiwayta* en Colcabamba, flores naturales con ajíes y caramelos en otros lugares) (*Ilustración 20*), están pincelados por el trabajo competitivo (*suyunakuy*), por el reparto de chicha y aguardiente, por los gritos de triunfo (*qaparikuy*), por la entonación de *harawis* (canciones agrícolas) y por la práctica de juegos rituales.

Se colocaba una *wanka* (piedra sagrada habitáculo del espíritu de un ancestro) en medio de la chacra y se hacían sacrificios con sangre de cuyes, de cóndor y ofrendas de chicha para que proteja al campo, no le falte humedad; y, para asegurarles de los ladrones, ponían conchas de tortuga o armadillo (Arriaga, 1999; Durán, 1983; Murúa, 2001; Valcárcel, 2016). Se ofrendaban en tres épocas del año: al momento de sembrar, en la cosecha y en la limpieza de acequias (Duviols, 2016c).

Arriaga, en el cuestionario de extirpación, incluyó la pregunta: "Qué huaca adoran para las chácaras y para el maíz o para papas […]" (1999: 128). La carta de exhortación e instrucción contra las idolatrías de indios del arzobispado de Lima indagaba "si an adorado, ó adoran las huacas, que llaman *huanca* ó *chichu*, teniéndola en sus chacras, y ofreciendoles sacrificios de chicha, coca seuo quemando, ó otras cosas" (Villagómez, 1649: 57).

Ilustración 20: Ritual de bendición de semilla de maíz entre los quechuas de Paucarbamba – Churcampa (El Heraldo Del Valle, 2018, https://bit.ly/3J3JmKs y https://bit.ly/30Eq1yd).

En muchos pueblos contemporáneos aún quedan los vestigios de las *wankas* en las canchas del ganado nativo, en las parcelas de cultivos, en los bordes de las acequias o vigilando al pueblo desde algún punto dominante. La piedra hace de receptáculo temporal o permanente del ancestro sagrado (*willka*), y cumple la función de articular al espacio vertical: fecunda al *ukupacha* (inframundo), pro-

tege al *hawapacha* (mundo superficial) y capta los beneficios del *hananpacha* (mundo de arriba); en suma, es un símbolo solar fálico que fecunda a la *Pachamama* (Duviols, 2016c).

En resumen, el pensamiento andino ha metaforizado como respeto y agradecimiento a la relación metonímica semilla abandonada, rescatada y productividad; ha construido una serie de asociaciones por contagio o semejanza que buscan la alta productividad de las cucurbitáceas, los maíces y las papas, objetivadas en las creencias de transferencias de cualidades reproductivas de los humanos a las plantas y a la tierra; por último, ha inventado juegos homeopáticos para buscar la alta productividad de los cultivos.

3. Selección y almacenamiento

Los R30 y 40 refieren a los procesos de almacenamiento de los cultivos. El primero trata del maíz en Tayacaja: A las mazorcas no les agrada que las cuelguen de las hojas que los protege, ellas dicen: "A ver si a ellos [a la gente] les gustaría que los cuelguen de sus cabellos". Por esta razón, en la comunidad de San Antonio no hacen *wayunkas* (atados de mazorcas que cuelgan de sus propias chalas). Sin embargo, en otros lugares es una manera apreciada de almacenar al maíz (Ilustración 13). Además, las guardan en forma de *qarapas* (envueltas en sus mismas chalas), otros los almacenan en mazorcas deschaladas que, cuando las necesitan, las desgranan para su consumo. La gran mayoría la conserva desgranada y clasificada para el consumo humano y animal, y para la comercialización y el trueque (Ilustración 21). Apenas quedan huellas de los depósitos para maíz en las partes altas para evitar el ataque del gorgojo (*Sitophilus zeamais*). Ahora los almacenan en cilindros u otros depósitos de madera o sintéticos.

Referido a las *qarapas* (mazorcas no despancadas), Oliva (1895) describió que los labradores recolectaban las mazorcas más grandes y las guardaban colgadas en sus casas y, aunque padezcan hambre, no debían comer de ellas. Esta información contrasta con la praxis contemporánea, que es únicamente un método de almacenamiento, y que pueden ser utilizadas para semilla y para el consumo humano.

El segundo, acopiado en Pariahuanca (Huancayo), narra de lo que sucede cuando los tubérculos no son almacenados apropiadamente. Ocurre que no pueden poner en una sola *pilwa* (troja cilíndrica de paja) al *shukri akshu* y otras variedades de papas. Las primeras, por su forma, durante las noches de luna, se transforman en serpientes y espantan a las otras variedades. El *shukri* blanco se transforma en culebra blanca y el *shukri* negro en víbora negra (Ilustración 22).

Ilustración 21: Salomé Campos desgranando maíz en Colcabamba (Néstor Taipe, 2014).

Ilustración 22: Shukri negro y blanco (T. Müller, 2016, https://bit.ly/3Fl3vta y Agenpapa, 2020, https://bit.ly/32bV3y9).

Entre ambas entablan combates. Por esta razón, las *pilwas* se gastan muy rápido. Este mito-creencia actúa como una disposición para la selección y el almacenamiento apropiado de los tubérculos.

En épocas prehispánicas, el proceso de almacenamiento era importante, al punto que el estado inca mandó construir centenares y millares de *qullqas* (colcas) en Cusco, Bilcas, Xauxa, Guanuco, Caxamalca, Cochabamba, aunque en parte tenían también esa misma función los *tampus* (tambos). En estos depósitos se almacenaban maíz, *chuñu* (de papa), *muraya* (de papa amarga), *kaya* (de oca), *charki* (de carne), lana, algodón, ají, coca y otros comestibles. Y, como topónimos asociados a su cualidad contenedora de alimentos, hay pueblos que se llaman Colcabamba, Qullpapampa, Colca, Colcapata, Qullqaqasa, Qullqapukyu, Qullqaki, Qullqatuna, etc.

Resulta oportuno aclarar la diferencia entre *qullqa*, *pirwa* y *taqi*. González Holguín (1608) describió al primero como un granero con paredes hecho de adobes, la segunda está fabricada de chaclas o cañas con barro; el tercero está confeccionado por paja o cañas sin barro.

Algunas colcas, en sus cercanías, tenían por protectores a las serpientes y a los ídolos llamados Yanaya Collca y Caruayo Collca (Valcárcel, 2016). En cambio, las *pirwas* (trojas) estaban bajo la protección de Júpiter que también adoptaba el nombre de *Pirwa*. Como fuere, los lugares de almacenamiento de los alimentos dejaban de ser un espacio común o profano y adquirían una connotación sagrada o cuasi sagrada, al que no todos tenían acceso y cumplían una serie de ritos y ceremonias con la finalidad de que la comida sea duradera. Inclusive, como narró Murúa (2001), hablaban con el maíz y le rogaban que no se acabase. A la semilla la interrogaban si tenía vigor para la campaña siguiente.

En resumen, las diversas formas de selección y almacenamiento del maíz y la papa están condicionadas por sus creencias. Es una especie de prácticas que deben "coincidir" con la conformidad de los propios alimentos según se trate para el consumo humano o animal, para el intercambio o comercio. La tradición impone que los tubérculos sean almacenados por variedades, cuya mezcla da lugar al desgaste de la troja.

4. Presagios

El R39 expone el rol anunciante que les adscriben las culturas estudiadas a los productos agrícolas en razón de su presencia diferenciada del conjunto por su forma, tamaño y la sub o superproducción.

El hallazgo en las cosechas de mazorcas *taqi* y *arwa* es considerado como presagio de que la hija o nuera está o estará embarazada (Ilustración 23). El *taqi* es una mazorca principal en cuyo entorno nacen otras pequeñas. En cambio, el *arwa* es una mazorca ensanchada y, según las creencias, son producto de la transferencia de propiedades por semejanza de las mujeres embarazadas que ingresaron al campo de cultivo.

Ilustración 23: Mazorca taqi de Cusco (Andinoncio, 2021, https://bit.ly/3p6GjJG), Andahuaylas (Yanibel Hurtado, 2021) y Tayacaja (Néstor Taipe, 2021).

Una joven andahuaylina nos contó que durante la cosecha de maíz encontró un *taqi* con seis "hijitos" y cuando lo enseñó a su padre, este dijo que alguien de la familia tendría un hijo. Esto sucedió cuando ella aún no había dado a conocer de su gestación. Función cultural semejante tiene la *qipisapa uqa* (oca recargada) cuya presencia anuncia la fertilidad de las hijas o de la dueña de la parcela.

Igualmente, en las redes encontramos una descripción de que la mazorca *taqi*

atrae suerte, abundancia y prosperidad. Los mayores consideran que la persona que realiza el hallazgo es privilegiada por la *Pachamama*. Muchas familias las conservan junto a la semilla por cultivar en la campaña agrícola venidera. Otras prefieren conservarla como amuleto de la suerte dentro de su vivienda.

Anello de Oliva, por 1598, narraba que si encontraban en la cosecha alguna mazorca "pegada una con otra" o en otras semillas, la llamaban *"Llallana"*, que no la comían, y que apenas la tocaban con gran veneración (Oliva, 1895). El cronista se refirió a la *Saramama* o *taqi*. Con respecto a otras semillas tenemos el ejemplo de la *Papamama* o *Akshumama.*

En Lucanamarca (Huanca Sancos), el *kutisara* (maíz con granos en sentido contrario) es un excelente remedio casero; sin embargo, su presencia presagia la baja productividad de las campañas venideras. Al respecto, dos tesistas de antropología de la Universidad del Altiplano anotaron:

> Se considera que cualquier elemento anormal, está cargado de *Kuty*, como la denominación de *Kutisara* es cuando los granos de la mazorca del maíz crecen en sentido contrario al habitual […], estos elementos sirven para hacer contra o *kuty* a las enfermedades. (Pancorbo & Zárate, 2015: 77)

En contraste, por Vinchos (Huamanga), el *kutisara* simboliza que a una época de escasez le seguirá tiempos de abundancia, porque el maíz está volviendo. En cambio, el *ripuq* o *qipiyuqsara* ("maíz pasajero" o "maíz con equipaje", que se muestra en el lado derecho superior de la Ilustración 24) anuncia que el maíz se está yendo; por tanto, vendrán tiempos de escasez; para evitarlo, los agricultores atan a esta mazorca en la troja para impedir su ausencia.

En Huanca Sancos, la mazorca *qalapichu* (miembro desnudo) tiene solo marlo (*qurunta*) sin granos, y augura que el yerno o la nuera serán pobres. Aquí hay una asociación de la desnudez del marlo con la pobreza. Contrariamente, por Huamanga, el *apusara* (maíz poderoso) anuncia que el yerno o la nuera serán ricos (ver lado izquierdo superior de la Ilustración 24).

En Huanca Sancos, el *atawsara* o *atawhawas* o "altar cruz" presagia la muerte de algún familiar cercano a los dueños de la cosecha. Esta mazorca o manojo de habas tienen la forma de una cruz (ver izquierda inferior de la Ilustración 24). En Huamanga y Tayacaja, el *ayatuqusara* (maíz sepultura) presagia la muerte y se trata de una mazorca que tiene unas hileras de granos y otras vacías (ver derecha inferior de la Ilustración 24). En este caso, las hileras vacías de la mazorca están relacionadas por semejanza con las fosas que recibirán a los finados.

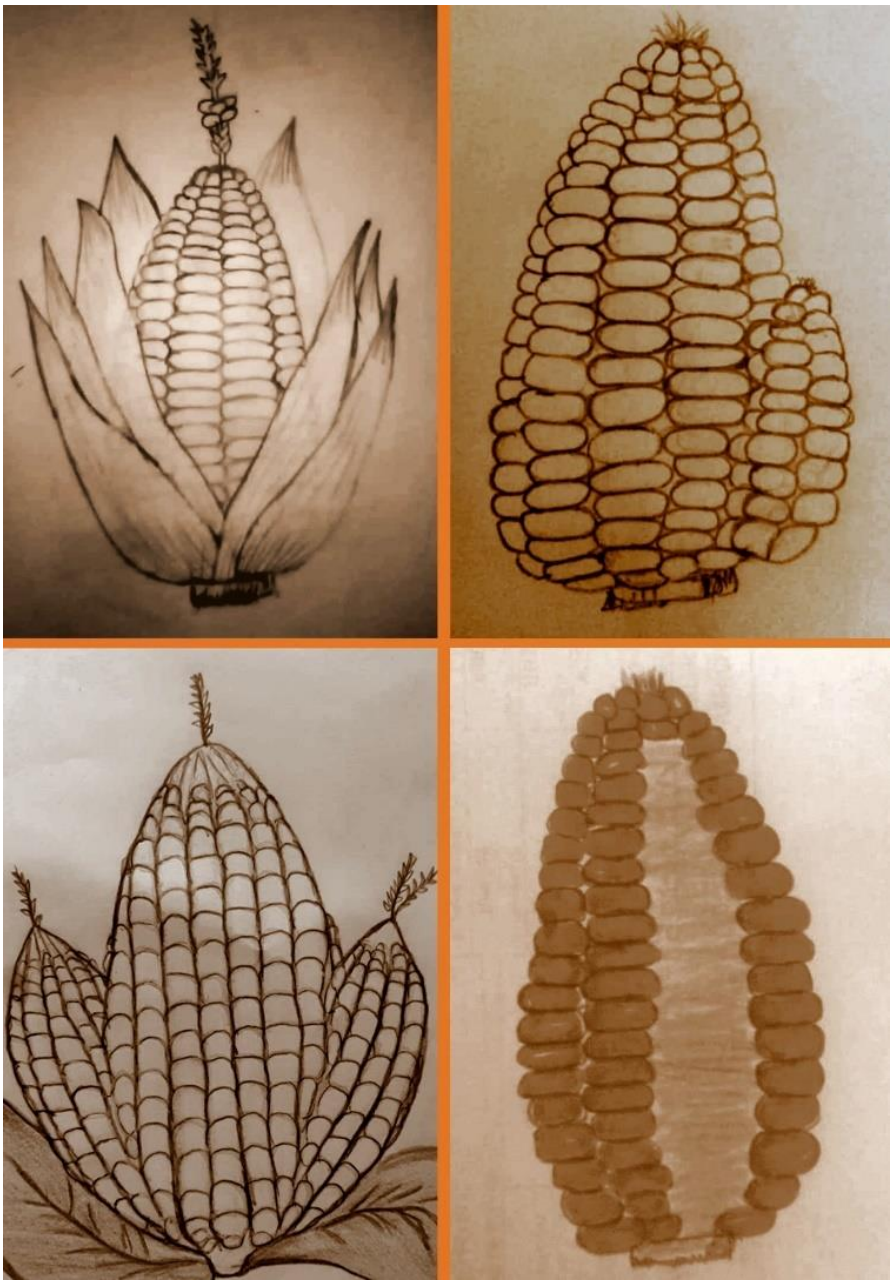

Ilustración 24: Apusara, Ripuqsara, Atawsara y Ayatuqusara(dibujos de Hibela Taipe y Yuri Allccahuaman, 2021).

En Vinchos (Huamanga) hemos anotado que los tallos de algunos cultivos adquieren la forma de una cruz. Nos dijeron:

> No sé cómo, pero adquieren la forma de cruz, por ejemplo, al maíz no sé qué le pasa, pero su punta se queda sin flor y crece tallos a los costados. No sé si alguna ave come a la flor o qué será pues, pero se forma una cruz bien nítida, y cuando la encuentras debes arrancarla porque anuncia la muerte.

Nuestra informante aseguró que antes de la matanza en Paccha (Vinchos), hasta los tallos de la cebada, haba, trigo y maíz tenían formaciones de cruces. Apenas un tiempo después, la comunidad fue víctima de la violencia. La informante se refiere a la incursión realizada por el PCP-SL, el 11 de diciembre de 1989, dando muerte a 22 personas en represalia a la constitución de la autodefensa comunal para resistir a la violencia ejercida por los senderistas.

De otra parte, la presencia de la papa calavera (tubérculo con forma de cráneo) y la sobreproducción de calabaza en las cosechas anuncian la muerte de algún familiar. En el caso de las calabazas, en Huanca Sancos narraron que, debido a la gran cantidad de cosecha, estas empiezan a pudrirse como si estarán consumiendo a sus dueños.

En esta misma línea, hemos encontrado una anotación efectuada por Huaman Poma (2015) que indica que los maíces, papas y ocas que nacen dos juntas (*matasara*, *matapapa* y *matauqa*), o cuando los productos son muy grandes, son presagios de muerte de algún integrante del *ayllu* (grupo parental). Para evitarlo, efectuaban una especie de *kutichi* (rito de refracción) masticando coca y comiendo carne cruda sin sal.

En resumen, la presencia diferenciada de los productos agrícolas por la forma, el tamaño y la cantidad fueron significados por los agricultores como presagios de fertilidad de las mujeres, de buena suerte, de abundancia y prosperidad de la familia; pero también de escasez, pobreza y muerte.

CONCLUSIONES

El análisis y la interpretación de la tradición oral registrada sobre los alimentos vegetales, entre los agricultores tradicionales del centro-sur andino peruano, condujeron a las siguientes conclusiones:

1. En cuanto al origen de los alimentos, los mitos narran que el maíz es lágrima de alegría del Sol, la quinua y la papa son de origen estelar provisto por el zorro que funge de héroe cultural, viajero mediador entre el mundo superficial y el de arriba; aunque aparece también como dador de los tubérculos con origen terrestre. La tradición prehispánica proyecta la presencia benefactora de deidades, masculinas y femeninas, y héroes personificados en aves, mujer-estrella y ancestros. En algunos relatos actuales, ese rol lo asumen unos viejos y santas católicas. Por otro parte, el origen de las variedades nuevas es explicado por la metáfora de danzas del *waylarsh* y la *pachawara*, y por el viaje mítico de los cultivos hacia el mar. Por tanto, queda establecida que la acción de las deidades estelares y los héroes culturales dieron origen a los alimentos vegetales.

2. Con respecto a la escasez y las limitaciones productivas, la tradición oral narra, primero, que las plagas del maíz y de la papa tienen su origen en la descendencia incestuosa y el egoísmo del hijo con su madre; segundo, el granizo, helada y viento ponen en riesgo a la agricultura, y sus causas están atribuidas a las relaciones sexuales ilícitas, a conductas anticatólicas, a los abortos y entierros furtivos, a los asesinatos y ejecuciones extrajudiciales, a los accidentes, al irrespeto interge-

neracional y la muerte de personas de mal vivir; tercero, la inhospitalidad con los forasteros causa la aparición de chacras pedregosas y origina la escasez de alimentos por acción punitiva de los dioses andariegos; cuarto, la relación entre los hombres y las mieses es deferente, lo contrario provoca escasez metaforizada en la emigración de los alimentos y proveedores de abundancia. Por tanto, la investigación ha determinado que, según el pensamiento mítico estudiado, la escasez, la amenaza y la dificultad productiva están condicionadas por la ruptura de las reglas elementales de la convivencia social.

3. En cuanto a la relación de los ritos y la praxis social condicionada por la tradición oral, estas culturas imponen tabúes para alejar la escasez evitando contactos y actividades en tiempos y espacios determinados, prescriben cómo extraer las mieses de la troja, impiden ciertas asociaciones de cultivos y el riego con agua contaminada; metaforizan como respeto y agradecimiento la relación semilla abandonada, rescate y fertilidad; asocian los rituales por contagio o semejanza propiciando la productividad; interpretan la presencia diferenciada de mieses por la forma, el tamaño y la cantidad como presagios de fertilidad, suerte, abundancia y prosperidad; pero también de escasez, pobreza y muerte. Por tanto, se hizo evidente que el rito y la praxis social en contextos agrícolas tradicionales tienen sus precedentes en los mito-creencias compartidos en el área estudiado.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, J. de. (2008). *Historia natural y moral de las Indias*. CSIC.

Aguirre, Á. (1982). *60 conceptos fundamentales de antropología cultural*. Daimon.

AMLQ. (2005). *Diccionario quechua-español-quechua*. GRC.

Anónimo. (1879). De las costumbres antiguas de los naturales del Pirú. En *Tres relaciones de antigüedades peruanas* (pp. 137–227). M. Tello.

Ansión, J. (1986). *El árbol y el bosque en la sociedad andina*. Proyecto FAO, Holanda, Infor.

Ansión, J. (1987). *Desde el rincón de los muertos. El pensamiento mítico en Ayacucho*. Gredes.

Arriaga, P. J. de. (1999). *La extirpación de la idolatría en el Perú*. CBC.

Arroyo, S. (1987). *Algunos aspectos del culto al tayta wamani*. UNMSM.

Arroyo, S. (2019). Simbología del maíz en la cultura andina milenaria: resistencia e identidad del hombre andino. *Investigaciones Sociales*, 22(41), 37–55.

Betanzos, J. de. (2004). *Suma y narración de los Incas* (M. del C. Martín (ed.)). Polifeno.

Burchard, R. (2021). Exogamia como estrategia de acceso a recursos interzonales: un caso en los Andes Centrales del Perú. En E. Mayer & R. Bolton (Eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes* (pp. 593–614). Chijnaya Foundation, Horizonte.

Calancha, A. de la. (1639). *Coronica moralizada del orden de San Avgvstin en el Perv, con svcesos egenplares vistos en esta monarqvia*. Pedro Lacavalleria.

Casas, B. de las. (1892). *De las antiguas gentes del Perú*. Manuel G. Hernández.

Castro Pozo, H. (1979). *Nuestra comunidad indígena*. Perugraph.

Cavero, R. (1986). *Maíz, chicha y religiosidad andina*. UNSCH.

Ceprosi. (2017). *Saramama. Sagrada semilla del maíz. Queromarca-Canchis-Cusco*. Grupo Pakarina.

Cerrón, R. (1976). *Diccionario quechua Junín-Huanca*. Minedu, IEP.

Chipana, A. (2015). *Origen de la quinua*. Servindi. https://www.servindi.org/actualidad/128432

Cieza de León, P. (1922). *La crónica del Perú*. Calpe.

Cobo, B. (1890). *Historia del Nuevo Mundo: Vol. I.* Rasco.

Cobo, B. (1892). *Historia del Nuevo Mundo: Vol. III.* Rasco.

Cobo, B. (1956). *Historia del Nuevo Mundo: Vol. II.* Atlas.

Congreso de la República. (2011). Ley N° 29735. Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú. *El Peruano*, 445799–445801.

Delgado, H. (1984). *Ideología andina: El pagapu en Ayacucho*. UNSCH.

Delgado, H. (1988). El toro watakuy: Tecnología y producción en Ayacucho. En *Ideología, rituales y producción en Ayacucho* (pp. 3–21). UNSCH.

Diez, A. (2017). Más sobre la interpretación (II). Ideas y creencias. *Revista de La Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 37(131), 127–143.

Durán, J. G. (1983). La refutación de la idolatría incaica en el Sermonario del III Concilio Provincial de Lima (1585). *Teología*, 20(42), 99–176.

Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.

Duviols, P. (2016a). Huari y llacuaz. Agricultores y pastores: un dualismo prehispánico de oposición y complementariedad. En *Escritos de historia andina, T. I* (pp. 81–130). BNP, IFEA.

Duviols, P. (2016b). Los nombres quechuas de Viracocha, supuesto "dios creador" de los evangelizadores. En *Escritos de historia andina, T. I* (pp. 23–36). BNP, IFEA.

Duviols, P. (2016c). Un simbolismo de la ocupación, el ordenamiento y la explotación del espacio: el monolito "huanca" y su función en los Andes prehispánicos. En *Escritos de historia andina, T. I* (pp. 175–210). BNP, IFEA.

Escalante, C., & Valderrama, R. (1997). *La doncella sacrificada. Mitos del valle de*

Colca. UNSA, IFEA.

Farfán, C. (2002). El simbolismo en torno al agua en la comunidad de Huaros-Canta. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 31(1), 115–142.

Flores, A. (2015). *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes*. Sur - Casa de Estudios del Socialismo.

Frazer, J. (1981). *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica.

Fuenzalida, F. (1980). Santiago y el Wamani: Aspectos de un culto pagano en Moya. *Debates en Antropología*, 5, 155–188.

García, J. J. (2017). El pati. *Alteritas*, 6(7), 323–324.

Garcilaso de la Vega, I. (1918). *Los comentarios reales de los incas: Vol. I.* Sanmarti.

Gennep, A. van. (2008). *Los ritos de paso.* Alianza.

Giménez, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura (Vol. 1).* Conaculta, Icocult.

Gonzáles, E., & Rivera, F. (2018). Pati: El árbol sagrado de los wari. *Alteritas*, 7(8), 99–114.

González Holguín, D. (1608). *De la lengva general de todo el Perv llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Francisco del Canto.

Hobsbawm, E. (2002). Introducción: La invención de la tradición. En E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), *La invención de la tradición* (pp. 7–21). Crítica.

Huaman Poma, F. (2015). *Nueva crónica y buen gobierno* (C. Araníbar (ed.)). Biblioteca del Perú.

Itier, C. (2007). *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*. IFEA, UNMSM, PUCP, IEP.

Itier, C. (2012). *Viracocha o el Océano*. IFEA, IEP.

Jakobson, R. (1981). *Ensayos de lingüística general*. Seix Barral.

Lienhart, M. (1992). *Testimonios, cartas y manifestaciones indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX).* Fundación Biblioteca Ayacucho.

Lino, E. (2008). *La Mama Rayhuana*. http://zumbayllu.blogspot.com/2008/11/la-mama-rayhuana.html

López Austin, A. (2006). *Los mitos del tlacuache*. UNAM.

López de Gómara, F. (1922). *Historia general de las Indias, Tomo II.* Imprenta de Antonio Marzo.

Lotman, I. (1996a). Acerca de la semiosfera. En D. Navarro (Ed.), *La Semiosfera I. La semiótica de la cultura y del texto* (pp. 21–42). Frónesis Cátedra Universitat de València.

Lotman, I. (1996b). La memoria a la luz de la culturología. En D. Navarro (Ed.),

La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto (pp. 157–161). Frónesis Cátedra Universitat de València.

Lotman, J. (1979). El problema del signo y del sistema sígnico en la tipología de la cultura anterior al siglo XX. En *Semiótica de la cultura* (pp. 41–68). Cátedra.

Maldonado, M. (2013). Mito fundacional (llaqta paqariy): Construcción de los valores sociales en el mundo andino. *Alteritas*, 2(2), 185–203.

Malinowski, B. (1977). *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobiand. Los jardines de coral y su magia*. Labor Universitaria.

Matayoshi, N. (1982). *Los tesoros de Catalina Huanca Apoalaya.* Grupo Talpuy.

Mauss, M. (1979). *Sociología y antropología*. Tecnos.

Meneces, G. (1992). *Tradición oral en el imperio de los incas. Historia, religión, teatro*. DEI.

Millones, L. (2011). Plantas o dioses: contrapunto entre la papa y el maíz. En *Dioses y demonios del Cuzco* (pp. 163–185). Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Mincul. (2016). Decreto Supremo N° 004-2016-MC. Decreto Supremo que aprueba el Reglamento de la Ley N° 29735, Ley que regula el uso, preservación, desarrollo, recuperación, fomento y difusión de las lenguas originarias del Perú. *El Peruano*, 593850–593860.

Molina, C. de. (2010). *Relación de las fábulas y ritos de los incas.* Iberoamericana.

Monge, P. (1993). *Cuentos Populares de Jauja*. UNCP, MPJ.

Morote, E. (1954). Las aves que engañaron a Dios. *Perú Indígena*, 5(13), 106–113.

Morote, E. (1958). El tema del viaje al cielo. *Tradición*, 8(21), 2–38.

Morote, E. (1988a). *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes.* CBC.

Morote, E. (1988b). *El degollador. Historia de un libro desafortunado*. SCAF, UNSCH.

Murra, J. V. (2014). Maíz, tubérculos y ritos agrícolas. En *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía* (pp. 143–152). IEP, PUCP.

Murúa, M. de. (2001). *Historia general del Perú*. Dastin.

Nocera, P. (2009). El concepto de creencia en la sociología durkheimiana. *XXVII Congreso de La Asociación Latinoamericana de Sociología*, 1–10. https://cdsa.aacademica.org/000-062/1224.pdf

Oliva, A. (1895). *Historia del reino y provincias del Perú. Libro Primero*. San Pedro.

Ortiz-Millán, G. (2007). Una definición muy general. Un comentario a la definición de creencia de Villoro. *Signos Filosóficos*, 9(18), 181–189. https://bit.ly/33WUEQQ

Palomino, S. (1984). *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua. La complementariedad de los opuestos en la cultura andina.* Pueblo Indio.

Pancorbo, M., & Zárate, T. (2015). *La práctica del curanderismo en el poblado de Huasao-Cusco.* UNA.

Pardo, M. (2017). El wali. *Alteritas*, 6(7), 321–322.

Pease, F. (2015). *Los incas.* PUCP.

Quijada, S. (1954). *El Chihuaco en el Folklore*. La Inmaculada.

Quijada, S. (2014). *Canciones del ganado y pastores.* Grafimag.

Quispe, U. (1969). *La herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho.* Instituto Indigenista Peruano.

Ramos, C. (1992). *Relatos quechuas. Kichwapi unay willakuykuna.* Horizonte.

Ramos Gavilán, A. (1621). *Historia del celebre santvario de nvestra senora de Copacabama, y sus Milagros, é invencion de la Cruz de Carabúco*. Gerónimo de Contreras.

Robles, R. (2007). El mensaje de los mitos: Héroes fundadores y origen de los alimentos en la memoria de los pueblos andinos. *Revista de Antropología*, 5, 91–132.

Rostworowski, M. (2015). *Mujer y poder en los Andes coloniales: Vol. X*. IEP.

Rostworowski, M. (2017). *Aproximaciones psicoantropológicas a los mitos andinos: Vol. XIII*. IEP.

Sánchez, R. (2011). Simbolismo y ritualidad en torno a la papa en los Andes. *Investigaciones Sociales,* 15(27), 15–42.

Sánchez, R. (2021). El zorro, su ir y volver entre mundos. *Looking for Experiencies and Practices for an Ecologial Civilization in Latin American an the Caribbean*, 87–110.

Sarmiento de Gamboa, P. (2001). *Historia de los Incas*. Miguano, Polifeno.

Sokche, I. (2007). *Cuentos coreanos de tradición oral*. Verbum.

Taipe, N. (1988). *Los harawis de siembra de maíz en las comunidades campesinas de La Loma, Santa Cruz de Pueblo Libre y San Antonio*. Cesca.

Taipe, N. (1991). *Ritos Ganaderos Andinos.* Horizonte.

Taipe, N. (2019a). Los seres fabulosos en el arte y la tradición oral ayacuchana como dispositivos culturales de dominación. *Pacarina del Sur*, 10(40).

www.pacarinadelsur.com/index.php?option=com_content&view=article&id=1775&catid=6

Taipe, N. (2019b). *Socializaciones en el centro-sur andino. Yachachistin hukninkunawan kawsanankupaq*. Pres.

Taipe, N. (2020a). Animales y "gentiles" seductores en los relatos andinos. En *Historias y Tradiciones Orales en el Devenir Cultural de los Kichwas del Centro-Sur Andino Peruano* (pp. 251–292). Pres.

Taipe, N. (2020b). Educar divirtiendo: La función pedagógica de los relatos orales. En *Historias y Tradiciones Orales en el Devenir Cultural de los Kichwas del Centro-Sur Andino Peruano* (pp. 293–315). Pres.

Taipe, N. (2020c). Las mutaciones icónicas de Santiago y la complejidad de sus roles culturales en el centro-sur andino. En *Historias y Tradiciones Orales en el Devenir Cultural de los Kichwas del Centro-Sur Andino Peruano* (pp. 105–174). Pres.

Taipe, N. (2020d). Muertes violentas y almas que penan. La escatología en el imaginario de los pueblos andinos. En *Historias y Tradiciones Orales en el Devenir Cultural de los Kichwas del Centro-Sur Andino Peruano* (pp. 195–234). Pres.

Taipe, N. (2020e). Wari: Semántica, toponimia y mito–creencias en el centro–sur andino peruano. *Alteritas*, 9(10), 237–267. https://doi.org/10.51440/unsch.revistaalteritas.2020.10.34

Taipe, N. (2021). *Dos soles y lluvia de fuego. Los valores sociales en los mitos andinos.* Fondo Editorial de la UNSCH.

Taipe, N., & Orrego, R. (1997). Simbolismo en la siembra del maíz. *Folklore Americano*, 58, 203–209.

Tenreiro, V. (2020). Las creencias como actos de sentido: una aproximación a la creencia desde el problema de la motivación moral. *Boletín de Estudios de Filosofía y Cultura Manuel Mindán*, 15, 167–180.

Tillman, T. (1997). *Las estrellas no mienten. Agricultura y ecología subjetiva andina en Jauja (Perú).* Abya-Yala.

Todorov, T. (2006). Los dilemas de la memoria. *Ponencia en la Cátedra Julio Cortázar de la Universidad de Guadalajara*. https://www.academia.edu/5290525/Dilemas_de_la_memoria_Todorov

Tomoeda, H. (1982). Folklore andino y mitología amazónica: Las plantas cultivadas y la muerte en el pensamiento andino. En *El hombre y su ambiente*

en los Andes Centrales (pp. 275–306). National Museum of Ethnology.

Tomoeda, H. (2013). *El toro y el cóndor*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Torero, A. (2011). Fronteras lingüísticas y difusión del culto: el caso de Huari y de Contiti Viracocha. En F. Zubieta (Ed.), *Cuestiones de lingüística e historia andinas* (pp. 355–365). Imagen.

Toro, C. (2013). *Mitos y leyendas del Perú*. Selva. Cultura Peruana.

Toro, C. (2016). *Mitos y leyendas del Perú*. Sierra. Cultura Peruana.

Turner, V. (2013). *La selva de los símbolos.* Siglo XXI.

Unesco. (2003). *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*. Unesco.

Valcárcel, L. E. (2016). *Historia del Perú Antiguo. T. II.* Petroperú.

Valderrama, R. (2015). El inca en la tradición oral quechua contemporánea. *Revista Andina*, 53, 277–299.

Valladolid, J. (2002). *Crianza de la Agrobiodiversidad en los Andes del Perú.* Pratec.

Valladolid, J. (2017). *El calendario ritual agrofestivo en la enseñanza comunitaria e intercultural*. UNSCH.

Vallejo, P. (2012). El castigo del dios andariego al poblado de Santa Rosa de Quchamarca. *Alteritas*, 1(1), 159–169.

Vansina, J. (1967). *La tradición oral.* Labor Universitaria.

Villagómez, P. de. (1649). *Carta de exortacion e instrvccion contra las idolatrias de los indios del arçobispado de Lima*. Jorge López de Herrera.

Villanes, C. (2017). *Los dioses tutelares de los wankas.* Municipio Provincial de Huancayo.

Villoro, L. (1983). La noción de creencia en Ortega. *Diálogos: Artes, Letras, Ciencias Humanas,* 19(6(114)), 4–13.

Villoro, L. (2002). *Creer, saber, conocer*. Siglo XXI.

Windengren, G. (2000). El rito. En F. Botero & L. Endara (Eds.), *Mito, rito, símbolo. Lecturas antropológicas* (pp. 171–200). Instituto de Antropología Aplicada.

ANEXO 1: REGISTRO DE LA TRADICIÓN ORAL SOBRE EL ORIGEN DE LOS ALIMENTOS

R1: Sara paqarisqanmanta

Relato de Marcelino Ramos Tomás registrado en la comunidad de La Loma (Salcahuasi, Tayacaja) en 1982.

Una unay pachapis, tayta Inti kasqa chawpi hanaq pachapi. Hanaqmantas qawamusqa hawa pachapi runakuna ruwasqankuta. Chaynapis, huk kaqnin runaqa ***apurawllata*** ñanninta richkaspa, rumipi witarakuruspa, pampaman chamqakurusqa. Kayta qawaspansi, Intiqa asiyta qallakuykusqa. Anchata asisqanmanta iskay wiqikuna lluchkaramusqa. Chay wiqikuna, allpaman chayamuspanku, iskay sumaq saraman muyurusqaku. Runakunaqa chayta tarpuykuspanku mirachirqaku. Chay pachamanta punis, saraqa kapum runakuna mikunankupaq, uywakuyninkupaq, sura aqa ruwanankupaq.

R1: Del origen del maíz

Hace mucho tiempo, el padre Sol estaba en lo alto del cielo. Desde arriba observaba lo que hacían los hombres en la superficie de la tierra. Entonces, ocurrió que uno de ellos, al desplazarse apresurado por el camino, tropezándose con una piedra, cayó al suelo. Al ver esto, el Sol empezó a reírse. De tanto que rio, le resbalaron dos lágrimas. Esas lágrimas, al caer a la tierra, se transformaron en dos hermosos granos de maíz. Sembrando esos granos, los hombres los hicieron aumen-

tar. Desde aquel entonces, la gente tiene maíz para su alimentación, para sus crianzas y para que hagan chicha de jora.

R2: Kawsaykuna paqarisqanmanta

Relato de María Salomé Campos Paredes registrado en la comunidad de Colcabamba (Tayacaja) en 2022.

Ñawpatas manas kawsaykuna karqachu. Chaynapis, runakuna huk warmita, "Icha pay rikurichimunman", nispanku, urquman kamachisqaku. Chaypiñataq warmiqa wiksayuq rikurirusqa. Chaynapis qari wawachata wachakurusqa.

Hinaptin, llapa pisqukunata wawanta saqiykuspan, waltanakuna mayllaq uraykamusqa mayu karutaraq. Chaykamaqa wawaqa waqakamun. Pisqukunaqa amirusqakuña. Aswan waqamuptinqa "¿Imatataq ruwasan?", nispanku, llapallanmanta huñunakuspanku, wawataqa sipirusqaku.

Huk kaqninqa: "Maman chayamuspanqa imanawasunchik", nin. Chaynapi, tupsuspanku, sapa llaqtaman, puchqay, puchqayta, apanankupaq, allpapi pampanankupaq, ninakunku.

Chaynas suptapyaruspanku, wawataqa wañurachinku. Hinaspankuqa, tukuy llaqtakunaman chiqirachinku. Kaymanña, wakmanña chiqirachinku, mana mikuspachu, aswan allpachapi pampastin puni. Sapa pampasqamantañataq ***plantachakuna*** wiñayta wiñamuychkan. Aychaymanta ***fruta*** wiñamun, ñawinmanta tarwi, kirunmanta sara, tullunmanta yuca, rurunmanta, ***igadunmanta*** palta papakuna. Chayna ya wiñamuchkan tukuy llaqtakunapi, pampasqankuman hina. Mana imapas karqachu puntataqa riki.

Qari wawacha kaptin, pisquchanmatañataq uqa wiñaramun, runtunmantañataq ulluku, chaynapim allqupas mikunchu ullukutaqa. Chaynapin mikuykuna rikurimurqa. Puntataq riki mana imapas kargachu. Chay warmiqa karqa Raminachus hinan. Qunqarquniñan sutinta.

R2: Del origen de los alimentos

En tiempos antiguos dicen que no existía la comida. En esas circunstancias, la gente envió a una mujer a la montaña: "A ver si ella la hace aparecer", manifestando. Allá, ella apareció embarazada. Por esa razón, había alumbrado a una criatura varón.

En esas circunstancias, dejando encargado al pequeño a todos los pájaros, había bajado a un río lejano para lavar los pañales. Hasta entonces, la criatura iba

llorando. Las aves ya se habían cansado. Cuando lloró más "¿Qué vamos a hacer?", preguntándose, juntándose todas, habían dado muerte al bebé.

Uno de ellos dijo: "Llegando su madre ¿qué nos hará pues?". En esas circunstancias, acordaron que, picoteándolos en trocitos, llevándolos a cada uno de los pueblos, irían enterrándolos.

De ese modo, picoteándolos, hicieron morir al niño. Los dispersaron por todos los pueblos. Por acá y por allá lo diseminaron, sin comerlo, más bien los iban enterrando fijamente. De cada uno de los entierros empezaron a crecer unas plantitas. De su carne creció la fruta, de sus ojos el tarhui, de sus dientes el maíz, de sus huesos la yuca, de sus riñones e hígado las papas alargadas. Así pues, está creciendo en todos los pueblos según iban enterrando. Ante no hubo nada pues.

Por tratarse de una criatura varón, de su pene creció la oca, de sus testículos el olluco, por esta causa el perro no come a este. Fue así como aparecieron las comidas. Al principio, pues, no hubo nada. Esa mujer creo que era Ramina. Ya me olvidé su nombre.

R3: Kinwa rikurisqanmanta

Relato de Clemente López Huamanllalli registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Ispiritu sutiyuq ***fiyista*** kasqa. ***Altu silupichikik*** kanman karqa. Hinaptinsi llapa ***paharituchakuna siluman*** rinman karqa.

Kunturwan tuparamusqa atuqqa. Hinaspansi atuqqa nisqa: "¡Qipiruway! Ñuqapas ***misa*** uyariqmi ***siluta*** risaq".

Hinaspansi kutimuyña qallarin. Lliwña siqakaykamunku. Hinaptinsi atuqqa kutimuyta atinchu, hinaspas kawchuta kawchukuyta qallarin, hinaspa watakuykuspa kachakaykamun.

Lurukunañataq richkasqa. Hinaptin atuqqa niykun: "Swa ***lurukuna***, watuytataq kaptaramuwaqchik. Qarim kayta richkan ***misa*** uyarisqamanta", nispan ***ufindikusqa***.

Hinaptinsi huk ***luruqa*** chipakuykuspa kaptaramusqa. Chaynapis atuqqa hampusqa: "¡Qumpicha, mastasqallaw! ¡Qumpicha, mastasqallaw!".

Hinaptin ukupiñataq ***kuchillukunata*** suyachisqaku. Pampaman chayaramuspaqa, suparun, wiksampas tuqyarun.

Chay pachamantas quinwaqa wiñasqa lliw pachapi. Chaychakamallam yachani.

R3: De la aparición de la quinua

Había una fiesta llamada espíritu. Habría sido en el cielo. Por esa razón, todos los pajaritos habrían ido allá.

El zorro se había encontrado con el cóndor. El raposo había dicho: "¡Cárgame! Yo también iré al cielo a escuchar la misa".

Después empezó el retorno. Todos se fueron apresurados. Pero el zorro no podía volver, por eso empezó a tejer una soga, de la cual se amarró y se soltó hacia abajo.

Dice que unos loros estaban pasando. Entonces el zorro dijo: "Loros ladrones, no vayan a cortar mi cuerda. Por aquí está yendo un macho que ha escuchado misa", diciendo esto los había ofendido.

Por tal razón un loro, sujetándose de una parte de la cuerda, lo mordió. Entonces el zorro cayéndose decía: "¡Frazadas, pajas suaves! ¡Frazadas, pajas suaves!".

Mientras tanto, en el piso lo estaban esperando con cuchillos. Cuando llegó, reventó, su panza explotó.

Desde entonces la quinua creció en toda la tierra. Hasta allí nomás sé.

R4: Kinwa rikurisqanmanta

Relato de Gloria Ataucusi Canchohuaman y Flora Quispe Palomino registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Silutas fiyistaman atuqchaqa risqa. Kunturwansi qipichikusqa. Chaysi ***fiyista*** tukuramuptin, kunturqa kutikamusqa atuqta saqiruspan.

Mana kutimuyta atisqachu atuqqa. Hinaspa waskata rurakuruspa warkukamuspa uraykamusqa. Chaypis ***lurukunañataq*** pasachkasqa, uchiti atuqñataq ***insultaykusqa***:

"¡Wiqru sinqasapakuna! Yanqataq watuyta kaptaykamuwaqchik".

Hinaptin huk kaqnin wiqruchaqa kaptaykun, chaysi atuqqa **altumantaraq** wichimusqa. Hinaptin wiksan tuqyarusqa. Chaymantas quinwa wiñasqa. Chaynatam ninku.

¿Imaynaya kampas? Atuqchaqa ***Dyus*** taytapa allquchansi. Qintichatapas ***Dyus*** taytapa wallpachan ninkum.

R4: De la aparición de la quinua

Dice que el zorro fue a una fiesta al cielo. Se había hecho cargar con el cóndor.

Cuando la fiesta terminó, el cóndor regresó dejando al zorro.

El zorro no podía retornar. Por tanto, haciendo una soga, se colgó para bajar. En esa circunstancia, unos loros estaban pasando y el zorro los insultó:

"¡Loros narizones! Cuidado con cortar a mi soga".

Entonces un loro corto la cuerda, motivo por el cual el zorro empezó a caer. Luego su barriga reventó. Desde ese momento creció la quinua. Así dicen.

¿Cómo será pues? Dicen que el zorro es el perrito de Dios. Comentan que el colibrí es también la gallinita de Dios.

R5: Muhukuna paqarisqanmanta

Relato de Severo Chaupin Allccahuaman registrado en la comunidad de San Antonio de Julo (Lucanamarca, Huanca Sancos) en 2021.

Mayupi ***bañakaramuspas*** kunturqa wanka patapi tiyachkasqa, chaysi atuq chayaruspa tapusqa: "¿***Husi***, maytataq richkanki chaynaña ***bañakuruspayki***?".

Husi kutirisqa: "Richkani ***altu*** pachatam. Chaypin hatun taytakunapa ***fiyistan*** kanqa", nispa.

Chaysi atuqqa nisqa: ¿Manachu ***Husi*** ñuqata ***imbitawankiman***?".

Husi nirqa: "***Kumpadri***, hakuchiqtaq ya".

Hinaptinsi atuqllaqa ***bañakuyta*** qallarin.

Chaymantas ***Husi*** nisqa: "Wasaypim apasqayki. Kunkaymanmi hapipakamunki, amam kachakuykunkichu".

Chaynas ***siluman*** chayarunku. Hinaspankus ***fiyistapi*** purisqaku upyapakuspa, mikupakuspa, takipakuspa, tusupakuspa. Chayna purichkaspas atuqqa chinkarqusqa. Hinaptinsi ***Husiqa,*** manaña atuq rikuriptin, saqirquspa ripukamusqa.

Chaymantañas atuqqa ***Husita*** waturikun. Maskaytas qallarin, manas ***Husiqa*** kanñachu.

Pinsarquspas ichu waskata simpasqa pampa chayamunankama. Hinaspas chawpitaña sullwamuchkaspa, pasaq ***lurukunata insultasqa***: "Runtuy hina muqu chuñukuna, yanqallataq kaptamuwankiman", nispa.

Chaysi ***lurukunaqa*** kutiriykuspa waskanta kaptaramunku, hinaptinsi atuqllaqa wichikaykamun: "¡Pacha mastasqallaman, papallay! ¡Pacha mastasqallaman, mamallay!", nispa.

Hinaptinñataqsi ukucha musyarquspan ***istakakunata*** *puntachaykuspa* chayamunampi ***plantarqusqa***. Chaysi atuqllaqa wañuypaq wichiykaramusqa. Chay-

mantas llapa kawsaykuna mikumusqan chiqirparisqa allpapi. Hinaptinsi ukuchaqa ***Husiman*** willaq pasasqa: "***Husi***, ***Binitutam*** supay aparun", nispa. Riptinkuqa, chirrirrinkaña ***Binitumanqa*** akaykuruptin uru tukurqusqa. Chaynata qawaykuspankus ukuchawan ***Husiqa*** pasakunku.

R5: Del origen de las semillas

El cóndor estaba sentado sobre una piedra grande después de haberse bañado en el río, entonces llegó el zorro y le preguntó: "¿A dónde estás yendo José después de ese gran baño?".

José había respondido: "Estoy yendo al cielo. Allá habrá una gran fiesta de los dioses".

Por eso el zorro dijo: "¿No podrías invitarme José?".

José respondió: "Compadre, vamos pues".

Enseguida el zorro empezó a bañarse.

Después, José dijo: "Te llevaré en mi espalda. Te agarrarás de mi cuello. No te soltarás", advirtió.

Así llegaron al cielo. Entonces andaban en la fiesta tomando, comiendo, cantando y bailando. Estando andando así, el zorro se había perdido. Por tanto, José, porque el zorro ya no aparecía, regresó dejándolo.

Después de un tiempo, el zorro echo de menos a José. Empezó a buscarlo, pero ya no estaba él.

Después de pensar, trenzó una soga de paja hasta que alcance al suelo. Entonces, cuando estaba resbalando por la mitad, insultó a unos loros que pasaban: "Loros de nariz torcida como mis huevos, no vayan a cortar [la soga]", diciendo.

Por tanto, los loros regresaron y cortaron la cuerda, entonces el zorro se precipitó: "¡Solo sobre las ropas tendidas! ¡Solo sobre las ropas tendidas!", diciendo.

Fue así que el ratón se percató y, afilando unas estacas, allí donde caería, los fue plantando. Por eso, el zorro cayó de muerte. Por tal hecho, todas las semillas que comió fueron esparcidas en la tierra. Luego, el ratón fue donde José a avisarle: "José, a Benito se lo llevó la muerte", expresando. Cuando fueron, porque los moscardones defecaron, los gusanos lo habían terminado. Viéndolos así, el ratón y José se fueron.

R6: Papa ullkupiwan paqarisqanmanta

Relato de Elena Huaraca Cayllahua registrado en la comunidad de Paccha *(Vinchos, Huamanga) en 2021.*

Tayta mamansi sipas wawankuta kamachisqa ***istansyapi*** yachananpaq uywakuna michinanpaq. Chay hatuspiqa sapallan kasqa sipasqa. Chaysi huk tutaqa, maqtaqa chayarun sipaspa hatusyasqanman, hinaspaqa sapatutaña rikuq. Ichaqa tutallan kuskaqa kanku. Kuskahinaña yachaqku. Sipaspa tayta mamanqa mana yachaqkuchu chay ***hubinwan*** yachakusqantaqa.

Tutapayllas sapa punchaw lluqsiq hatusmanta maqtaqa: "Llamkaqmi rinay", nispa.

Chayna kachkaptinku tarpukuy killaña chayaramun. Hinaptinsi warmiqa nin: "Tarpukusunchikya, papayqa tarpun ***triguta***, ***siwadallatam***". "Manam ñuqaqa tarpuymanchu chaykunataqa. Papatawan ullukullatam tarpumusaq", kutirisqa.

Hinaptinsi sipasqa kusikusqa: "Manaña ***trigu siwadallatañachu*** mikusaq", nispan.

Chaynasa ***timpuqa pasarun, kusicha*** ukuña chayaramun, hinaptin warmiqa tapun ***hubintaqa***. "¿Haykapitaq allamusun tarpumusqaykita?". "Rispaykiya allakamuy", kutirisqa. "¿Maypitaq chakraqa kachkan?". ***Hubinqa dirihinsa*** chakrataqa: "Chay ranratan qispirunki, chaymantaqa rikurunkiñam, chayllapim chakraqa kachkan", nispamsa nin.

Hinaptinsi sipasqa paqarintinta pasan, uywankunata ***ranralawman*** qarquykuspan papa allaq rin, ranraman chayaruspansi qawaykachakun chakrataqa, kanchu chakraqa, maskan, hinaspapas manasa tarinchu, piñallaña kutiykun.

Tutaqa kaqlla kutikun maqtaqa hinaptinsi warmiqa ***pilyan***. "Yanqa llullakuwanki, manataq tarpusqankichu papatawan ullukutaqa, yanqa richiwanki". "¿Imaynama manaqa rikunkichu? Chaypitaq kachkan, chakraya kachkan rumikunapa ***ladunpi***. Akipusti, paqarin rispa tariramunki, sumaqta qawaspayki".

Paqarintinmansi kutin sipasqa, ranraman chayaruspansi sumaqta qawaykachakun, manaña chakratañachu maskan, papa yurakunataña maskan, chaysi allinta qawaykuptinqa rumikunapa qipankunapi taksa yurakunaya papas ullukupas kakuchkasqa, chanimpi, qawan huq rumita, huqnintapas, hinamtinsi ranrakunapi achka yurakunaqa, chaytasa munasqanta allakamun.

Achkas papakuna, ullukukunaqa, ichaqa taqsakunaya. Papakunaqa suytuchakuna, ruyruchakuna taqsakunalla, ullukuñataqsi ***rusawchakama***. Chayta allakuruspansi sipasqa kusisqa kutisqa hatusninman.

Achkata allakaramuptinsi hatuspiqa papaqa ullukuwan kasqa, chaytas sipaspa mamanqa tarirusqa, hinaspa tapusqa. "¿Pitaq kay papata, ullukutaqa, apa-

ramusunki, manataq ñuqanchikqa tarpukunchikchu?". Chaypis sipasqa mamanmanqa willakuykusqa: "Huk ***hubinmi*** puñuysiqniy hamun, paymi tarpuramun, achkasun kakuchkan allakunapaq, chaytam allakamuni".

Sipaspa mamanqa, wasinman kutispa, wawampa taytanman willaykun: "Warmanchikmansi hamun huq runa puñuysiqnin. Chaysi papata, ullukuta tarpurun, chaysi achkasu kakuchkan". "¿Pipa wawantaq chay maqtaqa kachkan?"

Hinaspa sipaspa taytanqa chay tutalla pasasqa churinpa hatusyasqanmanqa, richkaspa umancharusqa uywakunapa ***kurralnin*** qipallanmanta watiqananpaq, pipa wawan kasqantapas riqsirunanpaq, chayna watiqachkaptinsi atuqlla lluqsiramun hatusmantaqa, pachapa sikin kichakuchkaqtaña, ni ima runapas lluqsimunchu chay atuqlla lluqsiramun. Kamas atuq lluqsiykuptinsi kallpaykun churinman tapuq: "¿Maytaq chay runa?". "Kunallanmi lluqsirun".

Sipasqa rikun runa kasqallanta, taytanñataqsi atuq lluqsisqallanta rikusqa, chaysi atuqtaqa qatisqa sipaspa taytanqa churinta ***burlakuptin***, ranraranraman chayaruspansi atuqchaqa chinkarusqa.

Hatusman sipaspa taytanqa kutirispan nisqa churinta: "Manam runachu wakqa kasqa, atuqmi ***burlakususqanki*** ¿Maypitaq chay papa, ulluku kachkan allamunapaq?"

Hinaspa chay punchawlla risqaku papa, ulluku allaq. Chaypis taytan sipastaqa nisqa: "Hatun wasinchikmanñam ripukusun, kay papa, ullukutam kunanmanta tarpukusun, mirachisun".

Chay punchawmantas paykunapa papampas, ullukumpas kasqa.

R6: Del origen de la papa y el olluco

Los padres ordenaron que su hija joven viva en la estancia para que apaciente a los animales. En esa estancia la joven estaba sola. Entonces, una noche, un joven llegó allí, luego esto se hizo cotidiano. Eso sí, nada más por las noches estaban juntos. Vivían ya como pareja. Los padres de la joven no sabían que su hija estaba conviviendo con ese joven.

El hombre salía cada día de la estancia antes del amanecer: "Tengo que ir a trabajar", diciendo.

Cuando estuvieron así, llegó la época de siembra. Por tanto, la mujer dijo: "Hay que sembrar pues. Mi padre siembra únicamente trigo y cebada". "Yo no sembraré esos productos. Sembraré papas y ollucos", respondió.

Así pues, la jovencita se había alegrado: "Ya no comeré únicamente trigo y cebada", diciendo.

De esta manera dice que pasó el tiempo. Llegó ya la época de cosecha. Por tanto, la mujer preguntó al joven: "¿Cuándo cosecharemos lo que has sembrado?". "Yendo pues coséchate", respondió. "¿En qué lugar está la chacra? El joven dice que le indicó la dirección de la chacra: "Arribarás a esa zona pedregosa, de allí ya lo verás, en esa parte está la chacra", dijo.

En consecuencia, la jovencita al día siguiente, direccionando a sus animales hacia la zona pedregosa, fue a recolectar los tubérculos. Llegando al pedregal otea a la chacra, la buscó, pero no la encontró y regresó muy molesta.

Por la noche, al llegar el joven, la mujer empezó a discutir. "Me mentiste. No has sembrado papas ni ollucos. En vano me hiciste ir". "¿Cómo no vas a encontrar? Está ahí. Está al lado de las piedras. Te apuesto a que yendo mañana lo encontrarás viendo detenidamente".

Al día siguiente la jovencita volvió a la zona pedregosa, llegó y como le indicó, empezó a mirar bien por todos lados, pero no encontraba el campo de cultivo. Pero, al observar bien, se dio cuenta de que al lado y detrás de las piedras, pequeños matorrales de papas y ollucos aparecían, a la sazón vio las piedras de su alrededor y en el pedregal había muchos más matorrales, entonces decidió cosechar las papas y ollucos en la cantidad que ella quiso.

Sacó muchas papas y ollucos, pero eso sí, eran bastante pequeños, las papas tenían la forma alargada y redonditas, pero pequeñitas, mientras que los ollucos eran de color rosado. Terminó de sacar los tubérculos que quería y regresó a su choza.

Como había sacado muchas papas y ollucos, en la choza de la chica había mucho de estos productos. Esto encontró su madre y la empezó a cuestionar. "¿Quién te ha traído estas papas y ollucos, si nosotros no sembramos?". Por eso la jovencita contó a su madre: "Un joven viene a dormir conmigo. Él es quien ha sembrado. Hay mucho más por recolectar. De eso he cosechado".

La madre de la joven, al volver a su casa, le contó a su esposo: "A nuestra hija va un joven a dormir con ella, y dice que él siembra papas y ollucos, dijo que tiene bastante". "¿Hijo de quién es ese joven?".

Por tanto, esa misma noche, el padre de la jovencita ingenio un plan, decidió esconderse detrás de los corrales y observar al joven para saber hijo de quién era, cuando inició la alborada observó salir a un zorro de la choza, solo al zorro más no a persona alguna.

Ni bien salió el zorro, el padre corrió a la choza para interrogar a su hija: "¿Dónde está ese hombre?". "Acaba de salir ahora".

La chica veía que era un hombre, mientras que su padre solamente vio salir a un zorro. Así que el padre decidió seguir al zorro por haberse burlado de su hija. El zorro huyó del padre de la chica y se perdió entre las piedras.

Al regresar a la choza, el padre dijo a su hija: "Aquel no es hombre, es un zorro que estaba burlándose de ti ¿Dónde está sus papas y ollucos? ¿Aún hay para cosechar?".

Por consiguiente, ese mismo día fueron a cosechar las papas y los ollucos, y el padre dijo a su hija: "Nos iremos a la casa grande. De hoy en adelante sembraremos estas papas y ollucos, y haremos que se incrementen".

Desde entonces la familia de la jovencita tuvo papas y ollucos.

R7: Araq papamama rikurisqanmanta

Relato de Elena Huaraca Cayllahua registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Huq punchawsi wakcha mamakucha papata mañakusqa, hinaptin mana quykusqakuchu; chaysi mamakuqa wasinman kutispa mayu patanpi mayu rumikunata pallaykuspan hapisqa, hinaspa waqasqa: "Papalla kawaqchik, mikuruykimancha".

Chaynata nispansi mayu rumichakunata qawaspa waqasqa, hinaspa mayu rumichakuna hapisqantaqa wasinman apakusqa, chay rumichakunatas wasin pampaman chuqaykusqa.

Hinamtinsi paqarintinmanqa chay rumimanta papakuna wiñarusqa, chaysi chay mamakucha chay papata, araq papa, nispa sutinchasqa.

Chaymantas chay araq papaqa paqarisqa, wakcha runakunapaq, chaysi mirakurusqa chanimpi mamakupa chakrampi, hinaptinsi llapa runakunaña riqku mamakumanña papamanqa.

Mamakuqa wakchapa papanmi nispas mana pitapas manam niqchu, allaykuspansi pimanñapas huq, hinalla runa chayaptinpas hina allasqantañapas kaqllamanta allaq hinantinpas papa rikurimuchkaq.

Chay ninku, kay araq papaqa wakcha runapa mamanmi. Mana irqikunachu, pimanñapas mallichina, pipas allakunman, chaynata ruraptinkus araq papaqa kusikun hinaspa miran sinchimpi manachayqa chinkarunman, hinaspapas mana qillakuspa, ***ganaschakuspa***, kusikuywan paytaqa allana, sichu qillakuspa allanku mana rikurinchu, chayqa chiqapmi kunan kay watakunakamapas.

Mayu rumichamanta paqariq kaspa kan pukacha utaq pakukita ninku, yuraq

anku, yuraq gaspar, uqiallqacha, uqicha, qarwauqicha utaq ***almindracha***.

Chaymi riki allpapipas mayu rumiwan ***igualanakun***, allaspaykipas pantanki, ***abispiqa*** kusikuywan quqarinki hinamtinqa mayu rumitaq.

R7: De la aparición de papas semi silvestres

Cierto día, una anciana pobre pedía papa, pero no le quisieron dar; entonces, de retorno a su casa, se sentó al borde del río y tomó algunas piedrecillas de arroyo y exclamó: "Si ustedes fuesen papas, yo les comería".

Mientras hablaba con las piedrecitas del río, las miraba llorando. Decidió seguir su camino llevando consigo a su casa a las piedrecillas que sostenía en su mano. A aquellos pedruscos las arrojó al patio de su casa.

Así, para el día siguiente, de aquellas piedras del río habían crecido muchas papas, por eso la anciana la llamó *araq papa.*

Desde aquel tiempo surgió la *araq papa*, la papa de los hombres pobres. Esos tubérculos se incrementaron en cantidades mayores en el campo de cultivo de la anciana. Luego, todas las personas ya iban hacia ella a pedir papa.

La anciana no negaba la papa a nadie. Ella decía que era la papa de los pobres. Sacaba los tubérculos de los matorrales y los daba a quien lo pedía. Aunque ella hubiera sacado ya las papas de todos los matorrales, cuando volvía a escarbar las raíces, continuaban encontrando más.

Por eso dicen, que la *araq papa* es la madre de los pobres. No se puede ser egoísta con esta papa, a quien lo pida se le invita, quien sea puede cosecharlo. Cuando tienen estos gestos de bondad, la *araq papa* se siente feliz y se incrementa. Además, a ella se la debe cosechar con alegría y entusiasmo, sin mostrar flojera. Si lo cosechas con pereza, no aparecen los tubérculos. Esto es cierto, hasta ahora lo cosechamos con voluntad.

Al surgir de las piedras del río, la *araq papa* se clasifica en *pukacha* (rojita), *pakukita* (color alpaca), *yuraq anku* (blanco intenso), *yuraq qaspa* (blanco oscuro), *uqiallqa* (gris-marrón), *uqi* (gris) y *qarwa uqi* (gris-dorado) o también le dicen almendras.

Por eso, cuando está en la tierra se ve igual que un pedrusco del río y muchas veces la confundes, y cuando la levantas con mucha alegría resulta ser una piedra del arroyo.

R8: Rumikuna papaman muyurisqanmanta

Relato de Marcos Colque Robles registrado en la comunidad de Marcopata (Daniel

Hernández, Tayacaja) en 1989.

Huk kutis kasqa mana imayniyuq sumaq sunqu warmi, yanukunanpaq mana imampas kaqchu.

Chaynapis huk llampu sunqu taytalla wasinman chayarusqa. Warmichaqa rimakuykun, hinaspaqa rimanku, mikunanpaq mana imayuq kasqanta qawaykuspanmi, mayumanta rumi huñumunanpaq kamachin, warmiqa kamachikusqanta ruwan.

Hinaspaqa kamachin rumita mana qawaspalla yanumunanpaq, chayasqa kanankama. Tumpa ***ratusniraqmantaqa*** qarakunanpaq kamachikun.

Hatuntam warmiqa ***surprindikun***: ¡Mayu rumikunaqa machka papachakunamanmi muyurusqaku!

R8: De la transformación de piedras en papas

Dicen que una vez hubo una mujer muy pobre y de buen corazón, no contaba con nada para cocinar.

En esas circunstancias, llegó a su casa un señor humilde. La mujercita lo saludó, luego conversaron y al ver que ella no tenía nada para comer, le ordenó que junte piedras del río y la mujer hizo lo que le mandó.

Luego dispuso que cocine a las piedras sin verlas hasta que estén cocidas. Después de un rato más, el señor le pidió que sirva.

Grande fue la sorpresa de la señora: ¡Las piedras del río se habían convertido en papitas harinosas!

R9: De las papas para pagar las deudas

Relato de Fulgencio Velí Estrada registrado en la comunidad de Huanusco El Rosario (Pariahuanca, Huancayo) en 1989.

Hubo una viuda con muchos hijos, era muy pobre y no tenía para mantener a sus pequeños niños. Se sustentaban solo haciendo el *pallapakuy* [recolección de restos de cosechas]. Ellos no sembraban porque no tenían terrenos donde hacerlo.

Por la pobreza en que vivían, estaban adeudados. Todos los que les habían prestado les exigían la devolución, pero ellos no tenían de donde pagar y la pobre viuda nada más lloraba de día y de noche y sus pequeños les pedían comida, ella les mandaba a buscar alimentos a las chacras.

Cierto día, dos de sus hijos, los mayorcitos, fueron a una chacra de papas. Los que cosechaban eran también gente pobre y le aconsejaron a los pequeños: "Oigan

niños, díganle a su mamá que busque algunas semillas. Les daré esta parcela pequeña para que siembren. Ustedes ya están grandecitos, como sea podrán trabajarla".

Al escuchar estas frases, los niños se fueron a transmitir el consejo a su mamá, y ella les respondió muy alegremente*: "Hinaptinha muhupami kanaan pallapakunki. Yaañatakmi liluscha tiyaykiman chaklata likachimanampa"* [Entonces ahora ayudaremos a cosechar a cambio de semillas. Yo ya también iré donde tu tía para que me haga ver la chacra que nos dará].

Entonces los niños fueros a buscar papitas por distintas chacras. Así llegaron a juntar semilla para sembrar en la chacra que habían conseguido. Cuando ya era tiempo de siembra, fueron a preparar el terreno dejando a los otros hermanos. En el momento en que volvieron, hallaron que los niños que habían quedado en la casa habían cocinado a gran parte de la semilla, dejando solo un poco de ellas. Al observar esto, la mamá lloró amargamente. Uno de ellos salió de su casa y encontró unas papitas y las mezcló con las demás y, al día siguiente, fueron a sembrar. El niño reconoció a las semillas que había encontrado y lo sembró al final. Al terminar el trabajo, el niño y la mamá lloraban tristemente junto a las últimas semillas sembradas. Se afligieron casi hasta el anochecer. De pronto escucharon una voz muy tierna que desde el fondo de la tierra dijo: *"Ama wahakuychu, alli, alli akshuta allapakunki,* ***kuydapamuy*** *hinalla. Yaaa kachamala mamanchik* ***Santa Katalinam****. Un yaakuna* ***rikupa*** *makinchum kapakula. Kanan wakchapa makinmanmi* pasayalkamu…". [No lloren, cosecharán gran cantidad, únicamente cuídenme. A mí me mandó nuestra madre Santa Catalina. Estuve en manos de los ricos. Ahora pasaré a manos de los pobres…].

Al escuchar estas voces se asustaron, pero se conformaron y se fueron a su casa. Las papas crecían como las otras plantas, sin diferencia alguna; sin embargo, cuando llegó la cosecha, de la semilla que les había hablado, sacaron papitas de regular tamaño, que tenían varios ojos que lagrimeaban un poco y cuando los separaron de los otros tubérculos se alegraron y cargando la poquita papa se fueron a su casa y allí también las guardaron apartadas.

Cuando vieron al día siguiente, ya no era poca, se había multiplicado, y eran grandes. Al ver esto se alegraron y empezaron a pagar todas sus deudas. Compraron chacras y seleccionaron buenas semillas. Obsequiaron a otros pobres y distribuyeron por todas partes y la papa no se acababa. Entonces, los miembros de esa familia dijeron: "*Kay akshuchanchikpa shutin kanan manu* ***pagay*** *akshum.*

Taytacha apachischanmi akshu kaala. Sulpay mamacha ***Santa Katalina****. Sulpay"* [El nombre de esta papita será ahora papa que paga las deudas. Era una papa enviada por nuestro Padre. Gracias madre Santa Catalina. Gracias].

R10: Akshukuna waylarshyaskanmanta: chalu akshu rikariskanmanta

Relato de Fulgencio Velí Estrada registrado en la comunidad de Huanusco El Rosario (Pariahuanca, Huancayo) en 1989.

Akshukuna talpussaña kachkaspankum, waytaliy pachapi talikuspankum, kaykunaha tutakunapi yalumunku. Akshukunaqa muyulimun huk nilah nunakunaman, hinaspa allalinku tupanakuy tussuyta. Chaypahmi suytuyassa akshukunaha kari nunaman muyunku, uylu akshuchakunañatahmi wamblaman muyunku. Chaynatam kuskachanakunku. Kay ***grupukunam*** chaklan, chaklan watunakunku. Kaytam lulahku puhusaa kanankukama.

Kawal fiyistapi talisishaha, waylarshyachkaptinku, tusuchkaptinku, sapa, sapa ***distrayidu*** kaspanku, manchalispanku, maymanñapas lluptinku, wañuy manchalishakama; tiyanankuta pantanku, yula lluhsisqankuta pantanku. Chay pachamanta puni likalimun musuh akshuchakuna, musuh ***bariyidadkuna***, chalu akshuman tiklaspanku.

R10: De la danza de las papas: la aparición de nuevas variedades

Cuando las papas están sembradas, al encontrarse en la etapa de la floración, estas salen por las noches. Las papas se convierten en una clase de personas e inician el baile del *tupanakuy*, del encuentro. Para ello, las papas largas se convierten en varones y las papitas redondas en mujeres. De esta manera forman parejas. Estos grupos se visitan de chacra en chacra. Esto hacían hasta que se hallen maduras.

Cuando se les encuentra en plena fiesta *waylarshyando*, danzando, y los miembros del grupo están distraídos, asustándose huyen sin rumbo, despavoridas confunden sus sitios y se equivocan de las plantas de las cuales salieron. Desde ese preciso momento aparecen nuevas variedades de papas, convirtiéndose en *chalu akshu* [mezcla de colores de papa].

R11: Musuq papakuna rikurisqanmanta

Relato de Juliana Cayllahua Llacctahuaman registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Tarpuypipas chaynallataq hallmayta tukuruptinkupas qalaychas papakunaqa

rinku ***lamar*** quchata ***bañakuq***. Chaysi mana wakiq papakunawan chapunakunanpaq añuchayuqta tarpuna, chay añuchas qichurchan.

Lamar quchapiqa kantaqsa huk ***nigrucha*** chuqichayuq, chay ***nigruchas*** chuqichanwan harkan papakunata ***lamarpi*** ama taqrunakunankupaq ***piru simprichiki*** pantachinku ***nigruchatapas*** hinaspa kutiykamunku chakramanqa huk ***lasi*** papakunaña, manaña tarpusqaykillañachu.

R11: De la aparición de nuevas variedades de papa

Cuando terminan de sembrar y aporcar, todas las papas van a bañarse al mar. Por eso, para que no se junten con las otras papas, se siembra acompañada de mashua. Esta mashua será su *qichurcha* [separador].

En el mar hay también un negrito con su látigo. Ese negrito, con su azote, ataja a las papas que están en el mar para que no se combinen. Sin embargo, casi siempre le hacen confundir al negrito. Por eso, cuando retornan a la chacra, regresan diferentes papas de las que sembraste.

R12: De la aparición de nuevas variedades de productos

Relato de Elena Huaraca Cayllahua registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Mi papá me decía que, antes de empezar con la siembra y con el primer y segundo aporque, debíamos ver el tamaño de la chacra y contratar buenos peones que ayuden a terminar el trabajo el mismo día, para que las papas, ollucos, mashuas, maíz, trigo, cebada, arveja y haba, vayan a bañarse al mar.

Después de la siembra y los aporques, las *kawsaymamas* [los alimentos] van al mar. Si retrasas los trabajos, los cultivos trabajados tienen que esperar a los demás. No pueden ir por separado.

Además, cuando siembras papas, debes asociarla con ollucos y *añus* [mashuas]; porque cuando van al mar, no solo van las papas de tu parcela sino también de todas las chacras vecinas. Por consiguiente, si tus papas no tienen quien la separe, terminarían juntándose con las de otras parcelas; por eso debes sembrar con ollucos y *añus* para que estos mantengan juntos a los tubérculos de tu chacra. De lo contrario no solamente se van a otra parcela con otras papas, sino también las *qarqupapas* [papas invasoras] podrían juntársele en el regreso a la parcela y podrían provocar que las papas tuyas desaparezcan. Las *qarqupapas* podrían incrementarse y las papas que sembraste desaparecen. Por eso son importantes los

ollucos y *añus* que protegen a tus tubérculos de las *qarqupapas*. Al olluco y mashua se les conoce como *qichurchas*, por proteger a tus cultivos.

R13: Kallampa yuyumantawan

Relato de Elena Huaraca Cayllahua registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Kallampaqa kikillanmi paqarin riki, manam payqa tarpusqachu, purumpi mirmi pampakunapi payqa paqarikun, ***rayu*** tuqyaptillan, puquyllapi, yuraqllana.

Rayu tuqyaramun hinaptinqa mamay niwaq: "Kanan kallampakunaqa tuqyaramuncha, pallamusunmi". Kamasllaraq tuqyamuspaqa kuyayllapaq puka uku ruyrukuna, ***piru*** chay mastaña wiñamun hinaspaqa yanayamunña ukun, hinaspaqa pasaypaqña ***kalamina*** hina hukmantaña ruwakaramun.

Chaynallataqmi chay ***kunchapas*** paqarin, ***igualitu*** kallampa kaqlla. ***Rayullawan*** paqarin paykunaqa, mana paykunaqa tarpusqachu, allpa ukupich kakun imaynaya wak kakunkupas, hinaspaya wak ***rayuwan*** lluqsimunkupas.

Yuyumantaqa mana imayna paqarisqantaqa yachanichu. Ichaqa chay muchuy ***timpukunapis***, yuyullata mikuqku, ***kitana kitanakuspa***, chay yuyutaqa Yuyumamawan sutichanku. Mana yuyuqa ***kwalkirachu***, kunanñam riki mana ***rispitankuchu*** paytapas. Yuyumamaqa wakcha runapa mikunanmi.

R13: De los hongos y el yuyo

La *kallampa* (una variedad de seta) nace sola, no se siembra, aparece en suelos donde no se trabaja la tierra, surgen después de la caída del rayo, en el tiempo de lluvia, y son de color blanco.

Después de que el rayo tronara, mi mamá nos decía: "Seguro que las *kallampas* han reventado, iremos a recolectarlas". Ni bien revientan se ven hermosas, su interior es rojo, pero si tiene muchos días de haber crecido, su interior se va tornando de color negro y ya no sirve, se malogra, hasta parece calamina.

Del mismo modo aparecen las *qunchas* (otra variedad de setas), que son muy parecidas a las *kallampas*. Las *qunchas* y *kallampas* únicamente aparecen después del rayo, ellas no son sembradas, no sé si ellas están debajo de la tierra y, por eso, cuando suena el rayo aparecen.

No sé cómo habrá aparecido el *yuyu* [mostaza]. No obstante, en tiempos de hambruna, al *yuyu* lo comían disputándose unos a otros, por eso al *yuyu* lo conocen como *Yuyumama* [Madre yuyu]. Ella no es cualquiera, ahora ya pues no la

respetan. *Yuyumama* es la comida de los pobres.

R14: Yuyu "wallpaman" muyurisqanmanta

Relato de Russel Oliverio Pongo Reyes registrado en la comunidad de La Loma (Salcahuasi, Tayacaja) en 1998.

Huk kutis huk mamalla yuyuta yanukusqa wawankunapaq. Sapallan kasqa mamallaqa, tawa wawayuq kasqa. Mana imayniyuq kasqa, mikunankupaq imampas kapuqchu.

Yuyuta yanukuchkaptinqa, huk machucha chayaramun wasinmanqa, samapakuyta mañakustin. Allin sunquyuq kaspa mamallaqa samaykachin wasimpi machuchataqa. Hinaspaqa malliykachin yuyu yanukusqanta. Machuchaqa mana chaskinchu: "Waytachallata quykamuway", nisqa. ***Rusaschakunata*** haywaykurqa mamallaqa. Waytachakunata muskiykuspan imatacha rimapakun. Mankata mamalla qawaykuptinqa, miskillataña wallpa timpuchkasqa. Warmiqa kusikurqa, hinaspaqa wallpa ***kalduta*** wawankunaman qaraykamusqa, lliwcha saksanankukama mikusqaku.

Machuchapa ***grasyanmanta***, taytacha karqa riki, yuyuqa wallpaman rikarirqa. Chaymanta punis, kay llaqtakunapi, "wallpa" niniku yuyutaqa.

R14: De la transformación del yuyu en "gallina"

Cierta vez, una señora cocinaba *yuyu* [mostaza] para sus hijos. Esta señora era sola, pero tenía cuatro hijos. Carecía de bienes y no tenían nada para comer.

Cuando estaba cocinando el *yuyu*, llegó a su casa un viejito y pidió alojamiento. La señora, que era muy bondadosa, alojó al anciano en su casa. Luego la invitó su comida de *yuyu*. El viejito no le recibió, únicamente dijo así: "Dame nada más florcitas". La señora le alcanzó unas rosas. Oliendo la fragancia de las rosas, musitó algo el anciano. Cuando la señora vio a su olla, en ella estaba hirviendo una gallina suculenta. La señora se alegró y sirvió caldo de gallina a sus hijos y comieron hasta saciarse.

Por la gracia del viejito, que habría sido Dios pues, el *yuyu* se transformó en gallina. Desde entonces, por estos pueblos, al *yuyu* le decimos "gallina".

ANEXO 2: REGISTRO DE TRADICIÓN ORAL SOBRE LA ESCASEZ Y LAS LIMITACIONES PRODUCTIVAS

R15: UTUSKURUMANTA

Relato de Rebeca Gutiérrez registrado en la comunidad de San Antonio (Salcahuasi, Tayacaja) en 1999.

Ñawpa pachata, ninkum, utuskuruqa runapa churinsi karqa. Ichaqa, ***disgrasyapaq***, kay kuruqa ***nasimurqa*** turi panimanta. Kaykuna churinta lluptichiptinkus utuskuruqa rikuriramusqa. Llaqtanchiqkunapi, wachakuykunapiqa, yachaq wachachiq warmikunaqa qawanku wawapa ***ladumpi***, wawa mamampi, utuskuru hamusqanta; hinaptin hapiruspanku timpuchinku kurutaqa. Lluptirachiptinkuqa, chacrakunapi kay kuruqa llapa saratam tukurunqa. Hinaptinqa achka mikuy kananpaq, runapa allin kawsay kananpaq, wachachiqkuna warmikuna yachayninmantam, atiyninmantam, kay kuru wañuchinankupaq ima wawa ***kumunidad*** ukupi ***nasimuptin*** puni.

R15: DEL GUSANO DEL MAÍZ

Dicen que mucho antes el *utuskuru*[1] [gusano de maíz] fue hijo de la gente. Pero, para desgracia, este gusano nació de la relación de un hermano y hermana.

[1] El *utuskuru* es el gusano de maíz cogollero (*Spodoptera frugiperda*).

Cuando estos dejaron escapar a su hijo, apareció el *utuskuru*. En nuestros pueblos, en situaciones de nacimiento, las parteras que saben, observan que, junto con el bebé, en la placenta, viene el *utuskuru*; entonces las capturan y luego las hierben al gusano. Si las dejan escapar, este gusano consumirá a todo el maíz en las chacras. Entonces para que haya abundante comida, para que haya buen vivir de la gente, depende de la sabiduría y la habilidad de las parteras para que den muerte a este gusano al momento del nacimiento de alguna *wawa* [bebé] dentro de la comunidad.

R16: Papakuru paqarisqanmanta

Relato de Cristina Enciso Reginaldo registrado en la comunidad de La Loma (Salcahuasi, Tayacaja) en 1987.

Huk chakwasmi qari wawayuq karqa. Kaymi warmiyuqña kasqa, hinaspanku mamampa karupiña yachakuqku. Puquy pachapi, qari wawan llunchuynimpiwan papa allaq risqaku. Chaysi mamanqa, qari wawanmanta, llunchuyninmantawan, sasachakusqankuta ***pinsastin***, ***chirrarrunta*** apastin risqa, kuskanku mikunankupaq. "Qari wawayqa watyatachik rurachkan", ***pinsastin*** rirqa.

Qari wawanqa mamantaqa qawarun qichqa muyurichkaqta. Chaysi warmintaqa nirqa: "Payaqa, mamayqa, papa mañakuqcha hamuchkan". Papa huñusqanku qipampi pakakuruspan, yura papawan qatarachikusqa.

Chakwas chayaramun hinaspa tapumurqa llunchuyninta qari wawanmanta. Paymi nirqa: "Hamuqta qawarususpaykim, papa huñusqayku qipampi pakakurun, yura papawan qatasqam kachkan". Chayta uyarispan, mamallanqa waqakun llakimanta.

Warmin huñusqa papakunapa qipanman asuykuptinqa, maman waqasqanmanta willarinanpaq, hinaspa yura papata kichaykurqa, runaqa mana kasqachu, kurukunaman muyurusqa. Chay kurukunam papa allasqankunta mikuchkasqaku.

Mamanqa nirqa: "Ñuqamanta pakakuwaspanmi, qari wawayqa papakuruman muyurun", hinaspa llakisqa kutikamurqa.

R16: Del origen del gusano de la papa

Era una anciana con un hijo varón. Este ya tenía su mujer y vivía lejos de su madre. En la época de cosecha, el hijo y la nuera fueron a cosechar papas. Entonces su madre, pensando en las penurias que estarían pasando su hijo y la nuera, fue

llevando chicharrones para que coman ambos. "Mi hijo estará haciendo *watya* [papas cocidas en horno de terrones]", creyendo fue.

El hijo vio a su madre cuando ella daba la vuelta a una colina. Entonces dijo a su mujer: "La vieja, mi madre, estará viniendo a pedir papas". Se escondió detrás de la ruma de los tubérculos y se hizo cubrir con las hojas y tallos de la planta.

La anciana llegó y preguntó a su muera por su hijo. Ella respondió: "Al verte venir, se escondió detrás del montón de papas y está cubierto por los follajes". Al oír esto, la madre se puso a llorar de tristeza.

Cuando su mujer se acercó detrás de la ruma de papas, para avisarle que su madre estaba llorando, y destapó los follajes, no estaba el hombre, se había convertido en gusanos. Esos gusanos estaban comiendo a todas las papas cosechadas.

Su madre dijo: "Por esconderse de mí, mi hijo se convirtió en *papakuru* [gusano de papa]", y retornó muy entristecida.[2]

R17: Del origen del papakuru

Relato de Lucía Reyes Reginaldo registrado en la comunidad de La Loma (Salcahuasi, Tayacaja) en 1987.

Hace muchísimo tiempo, hubo una mujer que tenía un solo hijo. Esta señora se puso anciana. Su hijo ya se había casado. Pero la mujer del hijo era muy mala y egoísta y odiaba a su suegra anciana.

Cierta vez, cuando le dijeron que su hijo estaba cosechando papas, ella fue donde su hijo. Cuando llegó, vio que habían amontonado papas. Entonces su hijo miró a la anciana y dijo a su mujer: "Me esconderé, porque mi madre está viniendo". Su mujer aprobó: "Escóndete", manifestó. "¿A qué vendrá esa vieja?", había expresado la nuera. Su hijo también había dicho: "A esa vieja dale las cáscaras de la papa ¿A qué vendrá?".

La nuera dijo a la viejecita: "Tu hijo no está. Se fue lejos. Regresará todavía por la tarde o quizá no". Al oír esto la ancianita regresó llorando, "¿Por qué se escondió mi hijo?". Cuando retornaba la viejecita, un anciano bajaba del cerro y le preguntó: "¿Por qué estás llorando?". "Mi hijo se escondió por no hacerme probar un poco de papas", respondió.

"Sigue adelante. A ver si a mí me regala", diciendo el hombre se fue. Entonces vio que el mal hijo estaba agazapado entre los surcos de las papas. El anciano dijo:

[2] Esta versión castellana es parte del corpus mítico estudiado en *Dos soles y lluvia de fuego. Los valores sociales en los mitos andinos* de Néstor Taipe (2021).

"Véndeme tus papas". La mujer no quiso. "Mis papas no están en venta", respondió. El hombre regresó: "Gracias", diciendo.

Luego la mujer fue hacia el lugar donde estuvo oculto su esposo. "¿Por qué no viene hasta ahora?", expresando cuando vio, solo encontró muchísimos *papakurus* [gusanos de papa] en el sitio donde estuvo oculto su esposo. Desde entonces hay estos gusanos.

R18: Wayra chikchiqa mama taytankuwan, kumpadripura kaqkunam

Relato de Marcosa Sosa Cayllahua registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Aw riki, wayra, chikchi ninkum riki chay mamanwan, ***kumadrinwan,*** taytanwan kaptinku.

Chay chikchiqa urqupis yachachkan, ***kumadrillansi*** riki ***inamuradan***, hinaptinsi qarquruptinku urqupi yachan, hinaspa chayllamanta mikuyninchikman hamun. Chunka iskayniyuq churiyuqsi.

Huk punchawsi ***bisita*** chayarusqa wawachayuq warmi qari huk wasiman, hinaspas samapakusqaku, chaysi chay wasiyuqkunaqa machu machu ***pirulpi*** mikukuchkasqaku ***puraminti apurawllamañña,*** machu machu ***waka*** aychayuqta, huk balay mutiyuqtawan, chay ***bisitakunamanpas kumbidaykunsa.*** Hinaspansi wasiyuq warmi tapun ***siñurataqa***: "¿Mamay llaqtaykipi allinchu kawsay?". "Aw riki, qillullañam kachkan ***siwadapas,*** huntan ***kusichachkanku***". Hinaptinsi kamas mikuyta tukuruspanku waychukama ***mulata*** hapirunku, hinaspa ***karunaykunku,*** hinaspa ***makurawan*** hinakuykunku yuraqllataña, hinaspa sillakaykamunku, hinaspa wakna pampamantaqa: "Yip ran. Yip ran", nispa pasakaykamunku.

Chaysi ***siñuraqa*** nin: "Yaw ***tiya***, wak qarikiqa chikchitaq kasqa. Ñuqaqa allin runachik nispaytaq willaykuyki wak llaqtay ***lawmanta***, lliw ***siwadatachikik*** apakaramunqa".

Chaysi chay warmiqa nisqa: "Chaynaptillanmi ñuqaykuqa mikuniku. Chayta qam sumaqta qawarusqanki qariyta chayna lluqsisqanta".

Chaynata nispansi qawachisqa wasinta, chaypis kachkan ***siwada***, ***arwiha***, ***awas*** taqikunapi, hinaspas samaykachisqa chay taqikunapa waqtanpi, hinaptinsi rikchariruptinqa qaqa waqtanpi, ***puraminti*** chuyniqpi, puñuchkasqaku.

Chaysi kay chikchiqa ***Dyuspa kastigun kumadrillanwan*** kaptin, ***Dyuspa nigasqan*** kaptin.

Chaypim riki ***kuytita*** kacharinki, ***kulibra*** aychakunata kañanki, muñata ima. Qayaykachachiwaqku ***puraminti bisawilullaymi***: "Urqullanta, qasallanta puriy Uchuraqay ***Alunsu***. Uyariy yaw mankañawi, witara, ***kumadrillan*** waynayuq waqra".

R18: El viento y el granizo son los que hacen pareja con sus padres o entre compadres

Sí pues, viento y granizo les dicen a los que están con su mamá, compadre o papá.

Manifiestan que el granizo vive en el cerro y es el enamorado de su comadre, entonces como lo han botado, vive en el cerro; por eso, de allí viene por nuestra comida. Hablan que él tiene 12 hijos.

Cierto día una pareja de esposos y su bebé llegaron a una casa, luego se alojaron. Entonces los de la casa estaban comiendo bastante apurados en un perol, con grandes trozos de carne de vaca y una cesta enorme de mote, y a la pareja también la convidaron. En seguida, la señora de la casa preguntó a la esposa del visitante: "¿Señora, en tu pueblo tienen buenos cultivos?". "Sí. Las cebadas ya están muy amarillas y hay mucha gente cosechándolas". En cuanto acabaron de comer, tomaron todas las mulas de color castaño y ataron las sillas de montar, tomaron sus macoras de color blanco, se las pusieron y montaron las acémilas y se fueron. A lo lejos, ya por las pampas, se escuchaba: "Y*ip ran. Yip ran",* diciendo ingresaron.

Entonces la señora dijo: "Tía, tu esposo había sido granizo. Pensando que era una buena persona conté sobre mi pueblo; ahora se traerá toda la cebada".

Por eso la señora respondió: "Solo así nosotros tenemos comida. Tú habías logrado verlo bien cómo salió mi esposo".

Diciendo aquello le mostró su casa y la señora contempló que había cebada, arveja y habas en los depósitos hechos de paja, entonces les hizo descansar al costado de esa troja y, cuando despertaron, estaban al costado de un barranco, en medio de la nada.

Por eso, este granizo es tal por castigo de Dios, por estar con su comadre, por haber sido negado por Dios.

Por esa razón revientan cohetes, queman carne de culebras y planta de muña. Mi bisabuela nos hacía gritar insultos: "*Uchuraqay* Alonso, camina nada más por los cerros y las abras. Escucha pues ojeroso, cojo y cornudo que formica solo con su comadre".

R19: Del granizo

Explicación de Angélica Canchumani, haciendo uso de un mate burilado, Registrado en la comunidad Cochas Grande (El Tambo, Huancayo) en 1989.

Allí se ve la siembra de papas con *ampullu* [*aylumpu*/baya]. En ese otro está el perro. Antes dice que para votar a la granizada hacían gritar al perro y al chancho. El *luntu* [granizo grande] tiene miedo al diente del perro. Actualmente, algunas familias utilizamos el fuete para expulsar al granizo: el fuete en manos de un diestro provoca sonidos como explosiones a las que el *luntu* tiene miedo.

La creencia es que graniza porque San Andrés fue pecador. Él había pegado a sus padres y por eso apareció el *luntu*. Por tal razón, los hacían votar con el perro, el chancho y el fuete. Así cuidaban a los cultivos de sus chacras. Hasta con la rana hacían santiguar en tiempos antiguos.

R20: Del granizo y los ventarrones

Testimonio de María Salomé Campos Paredes registrado en Colcabamba (Tayacaja) en 1999.

Hay granizo porque los hijos faltan respeto a sus padres o porque hay peleas entre compadres, por eso graniza solo al lugar donde viven esas malas personas. En cambio, los ventarrones son provocados por los hijos malcriados, pero a veces es también porque hay condenados que pasan con lluvias, rayos y vientos.

Cuando los campesinos están ventilando al trigo o la cebada y no hay aire, silban y aparece el viento; también queman las pajitas del trigo y silban llamando al viento. En ciertas familias imitan al grito del condenado para que vengan los vientos.

Para ahuyentar al granizo, se hace cruz con un cuchillo de acero; también hacen reventar cohetes, o hacen gritar a los perros agarrándolos de las orejas: esto último es un secreto.

R21: Uywanakuqkunam yarqayta qayamun

Relato de Marcosa Sosa Cayllahua registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Uywanakuptinku chay qasa, runtu, usyay. "Paykunam muchuyta qayamunku". Chaynatam niqku ***awilakuna***. Chaymi riki **warayuqkuna** huñuykuspanku ***kasarachiqku*** qalay ***sirwinakuqkunata***.

R21: Los convivientes llaman al hambre

Cuando son convivientes hay heladas, granizo y sequía. "Ellos invocan al hambre". Así decían las abuelas. Por eso pues, los envarados, juntándolos, los hacían casar a todos los convivientes.

R22: Chikchimanta

Relato de Samuel Arango registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Awilu risqa Rasuwillka qipa qipamtaraq chuñuman kay Suqllabambamanta. Hinaptinsi chayaruspanku ***kargakamunku*** chuñutaqa. Hampuchkaptinsi tutaykaramun wak Rasuwillkapi. Hinaptinsi hamuchkaptin wasiqa kachkasqa ***kalamina*** wasi, sumaq wasi kachkasqa, sumaq wasi ya. Hinaptinsa nin wasiyuqtaqa: "Samachillaway, tutaykaramunin".

Para parapi tutakaykamuptin samachisqa chay runaqa: "Samakuy tayta, kayqaya wasiqa".

Hinaptinsi samachiptin chaypi maman, papan, warman **mayurkaqpas** taksa kaqpas wistu ñawikamalla kasqaku, llapachan ***tudu*** wistu ñawikamalla.

"Kayna ***familyakuna tudu*** wistu ñawikamalla kasqaku", nispa nisqa ***awiluqa***. Hinamtinsi chay wasiman yaykurachiptinsi ***muntu muntun*** kachkan, huk ***muntun*** kachkan sara, ***arwiha***, ulluku, maswa, ***trigu***, llapachan kawsay kachkan chaypi ***muntu muntu*** kakuchkan.

Hinaptinsi "¿Maymantataq kay ***muntu muntu*** kawsaytaqa kusicharamun? Chayraqcha kusicharamuspa aparamunku".

Chaysi chay wistu ñawichakunaqa ***tallarinllata*** mikusqaku, chaytas paymanpas ***kumbidasqa***. ***Karganta pilaruspansi*** hawachallapi puñusqa. Achikyaruptinqa llapa lliwa pampapi ***kargan*** kakuchkasqa, manaña wasiqa kasqachu.

Chaysi chay chikchi hamuspaqa, llapachan kawsayta apan chayman. Chaymi papayniy niwarqa, chikchi chayamunanpaq, uchpata huñumuy, ***kulibra*** qarakunata huñuchiwaqku kañanaykupaq. Uchpatañataq altuman chaqchuruq kaniku. Hinaspa qayaykachakuq kaniku: "Yaw Uchuraqay, ***bisku*** waqrasapa, urqullanta purikuy", nispa. Chayta uyarikuruspanqa: "Riqsiramuwanmi riki", nispansi huklaw urqunta pasaspa ***iskapakun***.

R22: Del granizo

Un abuelo había ido por *chuñu* [papa deshidratada] desde Suqllabamba hasta muy detrás de Rasuwillka. Entonces llegó y cargó el *chuñu.* Cuando estaba de regreso cayó la noche allá por Rasuwillka. Así, cuando estaba viniendo había una casa de calima, una casa bonita pues; por lo tanto, dijo al dueño: "Me ha caído la noche, por favor, alójame".

En medio de la lluvia, como había caído toda la noche, los señores lo habían alojado: "Descansa señor. Aquí está la casa".

Siendo así, cuando lo alojó, dice que la mamá, el papá, el hijo mayor y el pequeño también eran bizcos, absolutamente todos eran bizcos.

"En esta familia todos son bizcos", había pensado el abuelo. Cuando le hizo ingresar a esa casa, estaba por montones maíz, arveja, olluco, mashua, trigo. Todo tipo de cereales estaba por montoncitos.

Por tal razón, el abuelo se preguntaba: "¿De dónde habrán traído estos montoncitos de cereales si aún no ha empezado la cosecha?".

Declara que los bizcos solamente comían tallarines y, a él también, le habían invitado.

Afuera de la casa amontonó su carga y se durmió al costado de ella. Cuando amaneció, todo soñoliento, se dio cuenta de que su carga estaba encima de una pampa con grama y la casa ya no estaba.

Manifiesta que cuando viene el granizo, a todos los cultivos se los lleva a ese lugar. Por eso mi papá me dijo que, para cuando llegue el granizo, debíamos amontonar ceniza y nos hacía reunir piel de culebra para quemarla. La ceniza es arrojada con dirección del cielo. Después gritábamos: "Oye *Uchuraqay*, bizco y cornudo, camina solo por los cerros". Escuchando eso: "Me han reconocido pues", expresando, se escapa por otras montañas.

R23: Qasamanta

Relato de Severo Chaupin Allccahuaman registrado en la comunidad de San Antonio de Julo (Lucanamarca, Huanca Sancos) en 2021.

Huk machuchas kimsa willkankunawan yachasqa wayta ***wirtapi***, hinaptinsi sapa punchaw waytanqa mikusqallaña achikyaq, saranñataq qasasqallaña. Chaysi piñallaña tapunakunku: "¿Imañataq kaynata tukuwanchik?", nispa. Aswanqa tariqku hatun ***animalpa*** yupillantas.

Chaysi huk tutaqa hatun willkanqa risqa: "Hapiramusaqmi ñuqaqa", nispan. Aswanqa puñuywan hapirqachikun, rikchariruptinqa waytaqa mikusqallañas, sa-

rapas qasasqallañas.

Huk tutaqa chawpi kaq willkanñas waskantin suyan, palawtanta ***tukaspas*** wayta sara patampi purin. Paypas chiriruptin puñukun. Achikyaruptinqa huk patas mikusqallaña waytaqa, sarapas qasasqallaña.

Chaymantas sullkachaña huk tutaqa suyan. Chaysi payqa tawa kichka apasqa risqa. Sara patampis purin. Kuchunman chayarquspas tiyaykun, waqtankunamanñataqsi kichkanta sayaykachin, puñuy kurkuchiptinqa kichkas tuqpirun, chaysi qawarimuchkaptinsi ***urata*** hinaña machullay machu yuraq qasa ***kawallu*** chiriwan kuska ***pasakuykun***. Warmallaqa mancharikuyllamantañas waskachanta hapiykuspa ***lasurun***. Chaysi tuqu ñawi kasqanta tutapi qawarun, hinaspas ***kawalluqa*** waskantin atiparun.

Achikyasqantas maqtachaqa willakuq pasallan. Chaysi waytapas, sarapas, hina kasqallan achikyarun. Taytakuñas huknin tutata suyan. Chayna chiriwan waskanwan tiyachkaptinsi, sarapa chawpinta ***pasachkasqa***, qunqayllamantas hapiruspa chutan, hinaptinsi machullay machu yuraq ***kawalluta*** hapirqusqa. Taytakuqa pirqamansi ***liyarun***. Hinaspas sumaqta qawaptinqa tuqu ñawi ***kawalluqa*** kasqa. Ñas akchikyaykamuchkanña, paykunaqa hinallaraq harkanakuchkanku. Hinaptinsi ***kawallupa*** kunkanmanta waska kutirirqamuptin ***kawalluqa*** ripukun. Chay punchawmantas qasataqa mana ñawiyuq ***kawallu*** kasqanta yachanku.

R23: De la helada

Un viejito, con sus tres nietos, vivía en una huerta de flores; por tanto, cada día sus flores amanecían comidas y su maizal quemado. Por eso, molestos se preguntaban: "¿Qué es lo que termina así a las plantas?". Únicamente encontraban huellas de algún animal grande.

Por esa razón, una noche el nieto mayor fue: "Yo lo capturaré", diciendo. Sin embargo, se hizo vencer por el sueño. Cuando despertó las flores estaban comidas y los maíces estaban quemados.

Otra noche, el nieto mediano esperó con una soga, tocando su quena daba vueltas por los bordes de las flores y del maizal. Pero, cuando le hizo frío, él también se durmió. Cuando amaneció, las flores estaban comidas y los maíces quemados.

Después el menor esperó una noche. Él había ido llevando cuatro espinos. Andaba por el borde del maizal. Llegando a un rincón se sentó, a sus costados hizo parar a los espinos, si se agachaba por el sueño, estos lo pincharían; luego, como después de una hora, un gran caballo blanco, junto con un frío intenso,

ingresó al huerto. El muchacho, apenas de miedo, agarró su soguita y logró enlazarlo. Entonces se percató que sus ojos eran vacíos; no obstante, el caballo soga y todo pudo fugarse.

Al tiempo en que amaneció, el jovencito fue avisar. Por eso dicen que las flores y los maizales amanecieron sin daño alguno. La noche siguiente el viejito esperó. Cuando esperaba con su soga y en pleno frío, en el momento en el que pasaba por medio del maizal, sorpresivamente, lo capturó y lo jaló, entonces había agarrado a un gran caballo. El anciano lo amarró en un muro. Luego, cuando observó con detenimiento, el caballo era con ojos vacíos. Ya iba amaneciendo, pero ellos seguían forcejeando. Entonces, cuando la soga salió del cuello del caballo, este se fue. Desde ese día se confirmó que la helada era un caballo blanco sin ojos.

R24: Del hielo representado como burra ciega

Relato de Angélica Canchumani registrado en la comunidad de Cochas Grande (El Tambo, Huancayo) en 1989.

Allí [en un mate burilado] aparece representado el hielo. ¿Qué es el hielo? Cuando pregunté. Es una burra hembra con su cría respondieron. Esto dice que han comprobado. En San Jerónimo de Tunán [en el valle del Mantaro] había un tiempo con mucho hielo. Para evitar que este cause daños en la agricultura, los abuelos obligaban a todos los muchachos a preparar *chaplas* [ramas] de arbustos y quemarlos en los bordes de la chacra. Sus hijos pedían misericordia. Las autoridades tocaban las campanas y cornetas. Entre todos cuentan que salvaban sus cultivos.

Una persona, en San Jerónimo, había ido a su chacra. Entonces cuenta que esta persona encontró que una burra estaba en su chacra comiendo y pisoteando al maizal. "¡Esta burra...! Todavía está helando y encima esta burra se come a mi maíz", diciendo lo había capturado al animal junto a una cría. Cuando se dio cuenta, la burra estaba ciega. La había llevado a un corral y la aseguró bien; pero al día siguiente no amaneció en el establo ni la burra ni la cría. Entonces narran que esa noche, en San Jerónimo, no había helado, pero sí en todo el valle del Mantaro. A partir de entonces, el pueblo de San Jerónimo se llama *Chaylay Santo* [Agárralo Santo], porque allí fue capturada la helada que andaba como una burra ciega con cría.

R25: Lusirupa qawasqan muhuqa qullunmi

Testimonio de Marcosa Sosa Cayllahua registrado en la comunidad de Paccha

(Vinchos, Huamanga) en 2021.

Hawapi sara muhuta iskuptikiqa, quyllurkunam qawarunman; hisnaspaqa muhum qullurunqa. Chaymi, muhuta iskunchik, churanchik, wasi ukullapi. Chay muhuta tarpuptikiqa, urwakamallam wiñanqa, manam rurunqachu.

R25: Las semillas vistas por el lucero se tornan estériles

Si desgranas a la semilla en la intemperie, los luceros pueden verla; entonces la simiente se vuelve estéril. Por esa razón, la semilla debe ser desgranada y almacenada únicamente dentro de la casa. Si siembras esa simiente [observada por el lucero], solamente crecerá el follaje y no dará frutos.

R26: De los vientos y las lluvias

Testimonio de Antonio Zuasnabar Merino registrado en Pampas (Tayacaja) en 1999.

Hay vientos por la convivencia de papá e hija, mamá e hijo o yerno con la suegra o nuera con el suegro. Al principio, los padres trataban de llamar la atención a los hijos advirtiéndoles que podían volverse en *qarqarias* [incestuosos].

El hijo malcriado se ponía lizo con sus padres, comenzaba a pegarles, por tal razón comenzaba los vientos con lluvias. Es una lluvia con ventarrón, fuerte, tipo remolino. En tiempos de cosecha, por ejemplo, a la cebada se lo llevaba de las eras. Inclusive el viento tumbaba a la cebada en las mismas chacras.

Al hombre lizo lo votaban de la casa. Y si no lo expulsaban, sus parientes le quitaban la estima, lo aislaban y despreciaban.

Las agresiones a los padres ocurren generalmente en tiempos de fiesta. En santiago o carnaval, la familia se reunía y tomaba y el hijo malcriado se comportaba mal. Se hacía público su falta. Por eso, la comunidad decía: "El viento está dando la vuelta"; de ahí que, le tenían cierta cólera y lo aislaban a ese mal hijo.

R27: Piñasqa purikuq taytachamanta

Relato de Marcos Colque Robles registrado en la comunidad de Marcopata (Daniel Hernández, Tayacaja) en 1989.

Huk kutis kasqa huk ancha llampu sunqu taytalla, ***biyahipi*** kaspan, ***kumunidad*** Markupatanta pasaspam, huk mamallawan tuparqusqa. Payta rimakuykuspansi nisqa: "Papaykikunata rantikamuway". Paysi kutirisqa: "Manam rantikuykimanchu papaykunataqa, manam qampaq hinachu", nisqa, chayna achka papayuq

wasimpi kapuchkaspan. Tayllaqa ***agradisidu*** pasakun.

Tutataqa llipipipiyta, waqrimuyta qallakaykamun. Hatun para chayamuspan, mamallapa papankunata, uywakuyninkunatawan tukuypaq aparikusqa.

Chay warmiqa manam ***kumunidadmantachu*** karqa, huklawmantam karqa. Chay pachamanta chay warmiqa ***biyahirukunawan*** kuyakuq kayta yachamurqa.

R27: Del Dios andariego y vengativo

Hubo una vez un señor muy humilde que viajaba y estaba de paso por la comunidad de Marcopata y se encontró con una señora. Saludando a ella dijo: "Véndeme tus papas". Ella había respondido: "No puedo venderte mis papas, no son como para usted", había dicho, a pesar de tener bastantes papas en su casa. El señor se fue agradecido.

Por la noche empezó a relampaguear y tronar. Llegando una tremenda lluvia, acabó llevándose a las papas y a los animales de esa señora.

Esa mujer no era de la comunidad, era de otra parte. Sin embargo, desde aquella fecha, ella aprendió a ser caritativa con los viajeros.

R28: De los tacaños que no comparten frutas

Relato de Samuel Arango registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Antes de llegar a Vinchos hay una loza deportiva. Dicen que antes, ese lugar era una huerta grande con manzanas, duraznos y tunas. Cuentan que por allí había pasado una pareja de ancianos. La viejita le había dicho al dueño del huerto**: "¡**Qué ricas frutas! ¿Me podrías invitar?". El dueño había respondido: "¿Dónde hay para invitar? ¿Dónde hay para regalar?".

Así expresando, no le quiso convidar. Entonces los viejitos se fueron hacia arriba. Cuentan que no había muchas nubes, solo algunas pocas y ralas. Pero de pronto empezó a tronar: "¡Ran, Ran, Ran!", retumbando. Luego empezó a llover intensamente. Después aumentó el riachuelo y se llevó la huerta con frutales.

Cuentan que Dios camina transformado en viejitos para probar la conducta de los hombres. Si tú eres bueno, te bendice. Si eres malo, te castiga. Por eso, cuando tú invitas a quién sea, ese alguien te da gracias y estas son bendiciones para ti, para tu familia y para tu hogar.

R29: Chakrapi rumikunamanta

Relato de Teodor Reyes Reginaldo registrado en la comunidad de La Loma (Salcahuasi, Tayacaja) en 1987.

Tarpukuy ukupis purikuq kasqa, machucha, pasaypa latapa pachayuq. Tarpukuyman asuykuspansi huk runata tapurqa: ¿Imatam tarpuchkanki?". Chakra llamkaq runaqa millaypaq karqa, ***aburridu***: "Rumitam tarpuchkani", kutipasqa. "Ah…", nispa machuchaqa pasakun. Huk chakraman anchuykuspa chaypipas huk runata tapurqa: "¿Imatam tarpuchkanki?". "Rumitam tarpuchkani", kutipasqa qari qarillaña.

Chaymantaqa machuchaqa chayarusqa huk llampu sunqu runapa chakranman hinaspa tapusqa: ¿Imatam tarpuchkanki?". "Sarachata, papachatawanmi tarpukuchkani tayta", kutipasqa allinchallata, kuyay simillanwan.

Chaysi, machucha pasakuptinsi, rumitan tarpukuchkani nisqanku chakrankunapiqa, paqarintinpaqa chakrankunapiqa rumikuna rikuriramusqa. Saratam, papatam tarpukuchkani nisqampiqa, chakrampi ***furmal*** sarakuna, papakuna ***kusichana puntumpiña*** rikuriramusqa.

Millay runakuna machuchawan maqlla kayninkupi, achka rumikuna kan chakranchikkunapi, kay rumikunam llamkayninchikta sasachikuwanchik. Llampu sunqullanwan kutipaptinkuqa, huknin runa hina, ichaqa chakranchikkuna mana rumisapachu kanman karqa.

R29: De las piedras en el campo de cultivo

Dicen que en época de siembra había un caminante, un viejecito harapiento. Acercándose a una siembra, este preguntó a un hombre: "¿Qué estás sembrando?". El hombre que trabajaba la chacra era de mal carácter y aburrido, que respondió: "Estoy sembrando piedras". "Ah...", expresando el ancianito se fue. Se acercó a otra chacra y también preguntó a otro hombre: "¿Qué estás sembrando?". "Estoy sembrando piedras", respondió el hombre soberbio.

Después, el viejito llegó al terreno de otro hombre humilde y preguntó: "¿Qué estás sembrando?". "Estoy sembrando maicito y papita, señor", respondió con amabilidad y con voz amistosa.

Entonces, cuando se fue el viejito, en las chacras de los que habían respondido que estaban sembrando piedras, al día siguiente aparecieron muchos pedruscos en sus terrenos. En cambio, en el que respondió que estaba sembrando maíz y papas, su terreno apareció con maizales y papales a punto de ser cosechados.

Por la descortesía de los hombres malos con el anciano, ahora hay muchas piedras en nuestros terrenos que dificultan los trabajos. Si hubieran respondido con el corazón blando, como la otra persona, entonces nuestras chacras no hubiesen sido pedregosas.

R30: Saramamamanta

Relato de Rebeca Gutiérrez registrado en la comunidad de San Antonio (Salcahuasi, Tayacaja) en 1999.

Saramamaqa llaqtamanta ripun ***iskilantin*** llama ***trupakunapim***. Pay ripuptinqa, llapa ayllukunapa pirwankunapim saraqa pisipaytam qallaykun.

Pipas llamapa ***iskilanta*** uyarispaqa, achka runa huñunakuspanku Saramamataqa harkayta atipanmanku. Ripuptinqa, qipa sara pallaypiqa mana allin ruruyuqmi kanqa. Huklaw llaqtakunamansi ripun, ninkum.

Chaysi Saramamataqa kuyana. Sara pampaman wichiykuptimpas quqariykuspam mutiruna utaq kamcharuna. Kamchachkaptinchik, kallanamamta pawaykuptimpas, quqariykuspa kutiykachina utaqmi mikuruna. Ninaman wichiykuspa ruparuptinqa, Saramamaqa piñakuntaqmi.

Sara takyananpaqa amam ***mandilpiqa*** qurqunachu, aswanmi imawampas chaqaykuna; hinallataq qallaykunaqa huk kinraychallamanta, ñutunmanta mikuyta qallarispa.

Wayunkapi wataruptikiqa, Saramamaqa ninsi: "Icha paykunata ***gustanmanchu*** chukchanmanta warkurunankuta", hinaspa piñakun. Chaymi ***San Antunyupiqa*** mana wayunkanikuchu. Muhupaq kaptinqa, hatun kaspankunata akllaykuspa, huklaw marka kuchupi churaniku. Mikunaykupaqa, wallpakunapaq, kuchikunapaqwan rakisqam churarayan.

Ratakuna, ukuchakuna mikuptinqa Saramamaqa piñakuntaqmi. Hinaptinqa llakikuniku hinaspa rimaniku: "¿Imataq mikuchiwasun tukuy watata?". ***Ratakunatapas*** rimapayanikum: "Ñañakuna, achkan wawaykuna, ayllukuna aslla churiyuqman mikuq riychiq". ***Plagamanta***, qachamanta kamiykuptinchikqa, aswanmi ***ratakunaqa*** sarata mikukuykun.

R30: De la Madre maíz

La *Saramama* [Madre maíz] se va del pueblo en tropas de llamas con esquilas. Cuando ella se va, empieza a escasear el maíz en las trojas de todas las familias.

Si alguien oye el sonido de las esquilas de las llamas, juntándose entre varias

personas pueden detener a la *Saramama*. Si se va, ya no habrá buena producción en las cosechas siguientes. Dicen que se va hacia otros pueblos.

Por eso hay que estimar a la *Saramama*. Si el maíz se cayó al suelo hay que levantarlo y usarlo para *muti* [hervido] o *kamcha* [tostado]. Si estamos haciendo *kamcha* y el maíz salta del tiesto, hay que recogerlo y devolverlo o comerlo. Si cae a la candela y se quema, la *Saramama* se molesta también.

Para que dure el maíz no hay que sacarlo en el delantal [mandil], sino que debe ser extraído utilizando algún recipiente; además, hay que empezar por un costadito y consumir primero los granos más pequeños.

Si los amarran en *wayunka* [mazorcas colgadas], la *Saramama* dice: "A ver si a ellos [a la gente] les gustaría que los cuelguen de sus cabellos", y se molesta. Por eso en San Antonio no hacemos *wayunkas*. Si se trata para semilla, escogemos las mazorcas mayores y las guardamos separado en algún extremo de los altos. Para el consumo nuestro, para las gallinas y los cerdos están guardados de modo apartado.

También la *Saramama* se molesta cuando lo come la rata o los ratones. Entonces tenemos pena y hablamos: "¿Qué nos alimentará durante el año?". A las ratas también le hablamos: "Hermanitas, mis hijos son varios, vayan a comer donde las familias con pocos hijos". Cuando les insultamos de "¡plagas! o ¡asquerosas!", las ratas peor se las comen al maíz.

R31: Pallakusqa muhukunamanta

Testimonio de Juliana Cayllahua registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Ñampi kayna mikuyta tarikunchik. Hinaptin quqarikuspa apakunchik: "Kuyawanchik", ninsi kawsayqa. Mana quqariptikiqa nintaqsi: "Qullqi kayman, quqariruwanmancha".

Chaymi apakuptinchik maqtata miran. Llapallan kawsaysi waqan. Manaya llullupas usuchinachu, ***arwiha*** qarapas sarunachu, waqakunya: "Akasinqa warmakunam sarupawan **puramintita**. Ripukuchkanim", nispansi waqan.

Yuyu tullukunatapas wikapaykunchikmi riki. Runas riki, ***papa Dyuspa*** unanchasqan. Chaymi ñuqaqa ima kawsaychatapas quqarikuni tarikuspayqa, hinaspa wasiypi churakuni mana tarpuspaypas. Chaypichiki chinkampas manapas, wakiqtaqa tarpunim, chaymi ratakun.

R31: De las semillas recogidas

En el camino, así, nos encontramos alimentos. Entonces recogiéndolos nos la llevamos: "Nos quiere", dicen los alimentos. Si no las alzas expresan: "Si fuéramos dinero, nos levantarían".

Por tal razón, cuando nos llevamos, aumenta bastante. Todos los alimentos dicen que lloran. Ni a las tiernas debemos desperdiciarla, ni pisar a la cáscara de la arveja, llora pues: "Niños con nariz de excremento me pisotean. Me estoy ausentando", manifestando llora.

Hasta a los tallos del *yuyu* [mostaza] los arrojamos pues. Es una persona que fue señalada por Dios Padre pues. Por eso, cuando yo encuentro cualquier comida lo recojo y, aun cuando no la siembre, la guardo en mi casa. Allí pues será que desaparece o no también, a algunas las siembro, por eso se encariñan con uno.

ANEXO 3: REGISTRO DE RITOS Y PRAXIS AGRÍCOLA CONDICIONADA POR LA TRADICIÓN ORAL

R32: KALAWASATAQA MANAM TUPQINACHU

*Testimonio de Elena Huaraca Cayllahua registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021***.**

Tupqiytaqa, mana tupqinmanchu ***kalawasataqa*** warmipas qaripas, wichinmi. Hinas mana warmiqa yaykuyta ***dibinchu kalawasapamanqa***, ***ladunmanqa***, ni qawinkapamanpas, ***purki*** ismun, wichin warmiwanqa, qariwanqa mana. Waytachanta qawaptikipas, waytapas wichiramunqam riki, manam riki rurunqachu. Sichus mana warmi qawaptikiñataqmiki maqtata ***kalawasapas*** rurun, chay ***pruybidu***. ***Pruybidutaq*** chay ***miswan*** unqukuchkaspanku chay ***plantakunaman*** yaykuyninkupas.

R32: NO SE DEBE APUNTAR A LA CALABAZA

De apuntar, no pueden apuntar a la calabaza, ni mujeres ni varones, porque se cae. Pero las mujeres no deben entrar a donde están las calabazas ni *qawinkas* [variedad de cucurbitácea], porque se pudren, se caen cuando tienen contacto con las mujeres, pero con los varones no. Cuando ves su florecita también se cae y ya no dará fruto. En cambio, cuando la mujer no mira a la calabaza hay muchos frutos, por eso está prohibido que la vea. También es indebido ingresar a las plantas cuando están menstruando.

R33: Plantakuna uriway

Relato de Marcosa Sosa Cayllahua registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Manam warmikunaqa qawarinmanchu ***kalawasakunataqa***, uriwaruptinkun chiqtaruspanmi wichimun. Qari kaqmi ***plantakunapa*** hawanta kuti tikranmunku. Chaynapim runtunku uriwan. Chaymi qusayta utaq qari wawayta niq kani: "Qawaychik. Sumaqchatam wiñachkan wak ***kalawasacha***. Rispaykichik, hawa hawanta puriramuychik allinta rurunanpaq".

Warmi yaykuruptinqa, ***kalawasakuna*** ismurarinmi. Chaynallataq, killanwan kaq warmiqa mana ima ***plantatapas*** hapinmanchu, ni sacha ***kulistapas***, manataqmi ***uriganutapas*** pallarinmanchu, ***purki*** qilluyaspan chakimun.

Chaynallataq, manam parquchwanchu aycha yaku mayllasqakunawan, manachayqa ***plantakunam*** chakimun.

R33: Contagio a las plantas

Las mujeres no pueden ver a las calabazas, porque las *uriwan* [transfieren sus características], se rajan y se caen. En cambio, los varones si pueden pasar y repasar sobre las plantas. En ese acto, sus testículos los *uriwan*. Por eso a mi esposo o a mi hijo yo le decía: "Miren. Esa calabaza está creciendo bonita. Vayan y caminen sobre ella para que haya muchos frutos".

Si la mujer entra, se pudre las calabazas. Inclusive, si las mujeres están menstruando no deben tocar las plantas, ni las coles serranas, tampoco pueden recolectar orégano porque, marchitándose, se secan.

De la misma manera, no pueden regar la huerta con agua con la que lavaron alguna carne, de lo contrario las plantas se secan.

R34: Imayna muhu papa kuydanamanta

Testimonio de Juliana Cayllahua Llacctahuaman registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Muhupaqa maltakaq papachakunatam akllaq kaniku, ñawisapan kaqkunallata. Hinaspaykum chakraman apaniku. Chakra patampiñataq, akuykuna kaptinqa, ***kustal*** muhuman, kukachata allpachatawan (tuqrata hina) churaykuq kaniku: "Akuykuchun paypas" –nispayku. Chaynallataq iskay papachakunata, ***kustal*** muhumanta qurquykuspayku, ***kustalpa*** watuchanwan, parischata, ***kustalpa*** waq-

tachanman watachaykuq kaniku ***difindikunanpaq***, mana muhu atinlla tukurunanpaq. Chaynallataq, tarpuna chakrapiqa, huk runakunam ***piyunkunaman*** muhuta haywan, manam kaytaqa ruwanmanchu ayllullapi kaq runaqa. Kayga rik, ***kuydaq*** kaniku ama muhuta wayra maki aypunanpaq, chayna kaptinqa papaqa manam ***duranmanchu***, wayra hinach ***pasakunman***.

R34: De cómo cuidar a la semilla de papa

Para semilla escogíamos a aquellas papitas de tamaño mediano, de preferencia a los que tenían muchos ojitos. En el borde de la chacra, al momento de masticar coca, poníamos coquita y tierrita (como si fuera *tuqra* [ingrediente para masticar coca]) en el costal con semillas: "Que ella también mastique coca" –diciendo. Asimismo, a dos papitas, extrayendo del saco de semillas, con la cuerda del costal, a un parcito [de semillas], lo amarrábamos a los costados del saco, para que se defienda, para que la semilla no se acabe con facilidad.

Además, en el terreno en el que se sembraban las papas, eran otras personas las que alcanzaban las semillas a los peones, no debía ser un miembro de la misma familia. Esto, porque cuidábamos que la semilla no sea repartida por una que tienen "manos de viento", porque si fuera así, la papa no duraría, se iría como el viento.

R35: Hawaspa waqayninmanta

Relato de Elena Huaraca Cayllahua registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021.

Huk ***biyahirus*** ñanpi ***hawasta*** usurachisqa, wakinta yanusqata wakintañataq chawata. Puspunta mikuspan qaranta chutirusqa chawa ***hawastañataq*** usurachisqa ñan patanpi. Hinaptinsi huk ***biyahiruñataq*** chay ñanninta pasasqa, hinaptinsi wawaqa waqan.

Hinaptinsi ***biyahiruqa*** nin: "¿Maypitaq chay wawaqa waqamuchkan? ¿pipataq chay wawaqa?", nispansi qawaykachakun. Ñataq ichiriykun, ñataq waqan. Hinaptinsi: "¿***Piru***, maypima chay wawaqa?", nispan ñanpa qawanman qispiruspa, sacha qipanta qawaykun, hinaptinqa kachkan ***hawas*** qarakunaqa, hinaptinqa mana riki payqa ichasmi ***hawas*** nichkanchu. Hinaptinsi kaqlla ichirin. Hinaptinqa kaqlla wawaqa qaparin chay sacha qipachanpi.

"Kaychik waqachkan", nimum. Hinaptin ***biyahiruqa*** quqarikuruspam apakun *hawasta*, qarantapas. Chaysi ***biyahirupa*** llaqtampiqa mana ***hawasqa*** wiña-

qchu, chay tarpukuruptin ***hawasqa*** mirakun ***puramintita***.

Chaymi llullu pusputaqa papayqa mana munaqchu qaran sukunaykuta. "Qarantinta mikuychik. Waqanqam", nispa niwaqku.

R35: Del llanto de las habas

Un viajero había derramado haba, una cantidad cocida y otra cruda. Comiendo el *puspu* [sancochado] había sacado la envoltura tierna y el haba cruda lo había derramado al borde del camino. Entonces otro viajero, que también pasaba por ese camino, escuchó el llanto de una criatura.

Por tanto, el viajero dijo: "¿Dónde está llorando ese bebé? ¿De quién es esa criatura?", preguntándose buscó con la mirada. Dio un paso, nuevamente llora. Entonces: "Pero ¿dónde está ese bebé?", exclamando subió encima del camino y se fijó detrás del árbol y vio que había unas habas y sus envolturas tiernas. En consecuencia, él no pensó que eran las habas quienes lloraban. Nuevamente dirige su paso. Otra vez la criatura gritó detrás del árbol.

"Seguramente es el haba", exclamó. Por tanto, el viajero recogió el haba y también la cáscara. Se dice que, en el pueblo del viajero, el haba nunca antes había crecido; por eso, cuando lo sembró, la semilla creció y se incrementó.

Siendo así, cuando comíamos el haba tierna, mi papá no quería que saquemos la envoltura, mencionaba que debíamos comerlo con todo, porque si no lloraría.

R36: Liti papawan pukllakuy

*Relato de Elena Huaraca Cayllahua registrado en la comunidad de Paccha (Vinchos, Huamanga) en 2021***.**

Papa allaypi, litillamwanmi pukllanku. Liti ninku, chay tarpusqayki papa ismunña riki, hukkunata wiñamuspaqa chaytam liti utaq mamarku ninku. Tukunakunku karkay karkay, wasaykipas ***sumbriruykipas***. Warmiwan qari pukllanku, mana warmipuraqa, qaripuraqa manaya. Chaymi warmipura huñunanakuruspaykiya qarita ***atakanki***. Hinaspaykiya chakinkunamanta chutanki uraynimpaman. ***Arrastrasunkiya*** warmitapas hapirususpaykiqa.

R36: El juego con la papa madre

En la cosecha de papas, juegan solo con *liti*. *Liti* dicen a la papa que tú sembraste y al dar nuevos frutos ya se pudrió, a eso le dicen *liti* o *mamarku* [papa madre].

Se lanzan en la espalda y terminan completamente sucios hasta los sombreros. Juegan mujeres contra varones, nunca entre mujeres ni entre varones. Por eso las mujeres juntándose atacan a los hombres. Después los agarran por los pies y los arrastran hacia abajo. Igual, pues, a las mujeres las arrastran si las agarran.

R37: Sinsinakuy pukllay

Testimonio de Narciso Enciso Llulluy registrado en la comunidad La Loma (Salcahuasi, Tayacaja) en 2020.

Sara tarpuyta tukuparuptinkuqa, kayqa riki inti chinkarichkaptimñan, chay hinaqa rik, tutayaykamuchkaptinñam, chakrayuqkunaqa llamkariqkunatam wasinman inkitaykun, ***piyunkunata***, aynikuqkunata, yanapakuqkunata ima.

Paykunawan kuskataqmi warmikuna rinku, mikuy, aqa, ***tragu***, kuka haywakuqkuna, muhuqkuna, harawiqkuna ima.

Wasipiqa, chakrayuqkuna mikuyta mikuchimun, aqa, ***traguta*** aypukamunku. Qunqaychatam warmikuna qarikunata waykamunku machka sarata uma uyankuman llutanaspanku.

Qarikunapas hatarispanku, sarata maskaspanku, maraypi utaq ***mulinuchapipas*** kutaykuspanku, warmikunata waykanku.

Kay pukllaypa sutinmi sinsinakuy. Kayta ruranku sarakuna allinta rurunanpaq.

R37: El juego de la polinización

Cuando se ha terminado de sembrar el maíz, esto es cuando ya se fue el sol; por tanto, la noche está próxima, los dueños de la chacra invitan a su casa a los trabajadores que han venido como peones, en *ayni* [trabajo recíproco] o en *yanapakuy* [ayuda desinteresada].

Junto con ellos van también las mujeres que participaron en el reparto de comida, chicha, aguardiente, coca, como la que deposita las semillas y las que realizan los *harawis* [cantos agrícolas].

En la casa, los dueños de la chacra convidan una cena, reparten chicha y aguardiente. De pronto, las mujeres atacan a los varones con harina de maíz que los echan en la cabellera y el rostro.

Los varones reaccionan, buscan un poco de maíz, los muelen en batán o en los molinillos de mano, y contratacan a las mujeres.

Este juego es denominado *sinsinakuy* [polinizarse]. Esta práctica se efectúa

para que las plantas de maíz tengan buenos frutos.

R38: Sarapuquchimanta

Relato de Rebeca Gutiérrez registrado en la comunidad de San Antonio (Salcahuasi, Tayacaja) en 1999.

Sarapuquchiqa huk pisqucham, anqaswan yuraqniyuq, sarapuquchiqa ***silgiru*** utaq pichiwsa sayaychallam. ***Rumamantas*** kay pisquchaqa hamun, ***iniru*** tukuytam kaykunaman chayamun, hinaspanmi Mikuymamata ***asutin***, Mamasarata, chuqllukuna rikarinanpaq. Munaypaqllañam kay pisquchakunapa waqayninqa. Parwan, parwanllam sapakuti pawaykachanku, sarapa parwanta tapsikachastin, chuqllupa chukchanta sinsinachistin. ***Dumingu Ramuspaqmi*** sarapuquchiqa ***Rumaman*** kutin. Qisakunapi runtuchakuna kaptinqa, ***kumpadrin***, ***kumadrin*** pichiwsam uqllaykapun, tuqyaykachipun, unkaykapun; mallquchakuna pawayta atipaptinkuqa, ***santu*** llaqta ***Rumaman*** aparikunku. Sarapuquchitaqa manam kunturpas, ankapas, killinchupas mikunmanchu, lliwpunim ***rispitanku***.

R38: Del que hace madurar al maíz

El *sarapuquchi*[3]es un pajarito de color azul oscuro con blanco, es del tamaño del jilguero [azafranado] o del gorrión. Dicen que esta avecita viene desde Roma y llega a estos lugares a fines de enero y azota a la Madre comida, a la Madre maíz, para que aparezcan los choclos. Estas avecitas tienen un trino agradable. Cada vez están volando de panoja en panoja, sacudiendo la panícula polinizan a los pelos del choclo. El *sarapuquchi* regresa a Roma para Domingo de Ramos. Si tienen huevitos en sus nidos, el gorrión, que es la comadre y compadre del *sarapuquchi,* los empolla, los hace "reventar", los alimenta y, cuando ya pueden volar los pichoncitos, los lleva hasta el pueblo santo de Roma. Al *sarapuquchi* ni el cóndor, ni el gavilán, ni el cernícalo los come, ciertamente todos lo respetan.

R39: Presagios en el maíz, haba, papa, oca y calabaza

Testimonio de Severo Chaupin, Acelinda Chaupin y Rosa Alfaro registrado en Lu-

[3] *Sarapuquchi* es la *Sporophila luctuosa* cuyo nombre común es espiguero negro y blanco. Por Colcabamba lo conocen como *tiyankichu*, por el norte de Tayacaja le dicen *saramama* o *sarapuquchi* mientras que por Ayacucho, Apurimac y Cusco le dicen *chuqllupuquchi.*

canamarca (Huanca Sancos, Ayacucho) en 2021.

Atawsara o *altar cruz:* La mazorca o la planta del maíz se divide a tres, como una cruz, lo cual simboliza la muerte. El dueño de la chacra o algún familiar fallecerá.

Qalapichusara: Es cuando la mazorca está descubierta por el costado o tiene los granos dispersos. Simboliza que las nueras o yernos serán pobres o desacomodados. Pero si la mazorca es íntegra y con florcita o con collarcito, significa que los yernos o nueras serán adinerados, acomodados.

Arwasara: Es cuando la mazorca es deforme, ensanchada, como embarazada. Significa que las hijas o las nueras están embarazadas.

Kutisara: Los granos que suben en líneas son grandes y los que regresan son pequeñitos. Esta mazorca es muy buena para preparar remedios caseros, sin embargo, es muy difícil de encontrarla. Si hay muchos *kutisaras* en una chacra, entonces la producción del próximo año será pésima.

Taqisara: Es cuando hay varias mazorcas juntas, si todas maduran bien, significa que los próximos años habrá buena producción, y si no es así, puede que sea un mal año.

Papa calavera: Este tipo de tubérculo es parecido a una calavera, o puede ramificarse en tres, en forma de cruz, o son vacíos por dentro. Esta papa presagia la muerte de los dueños.

Qipisapauqa: Es cuando una oca grande está bien pegada con varias ocas pequeñas, son como ramificaciones de la misma. Esto significa que la dueña de la chacra o su hija van a tener muchos descendientes.

Sobreproducción de calabaza: Lo normal es que una planta de calzaba produzca entre 4 a 6 frutos. No obstante, si la calabaza ha producido en abundancia, puede presagiar muerte. La señora Acelinda Chaupin decía: "Aquel año, para la muerte de mi mamá, la calabaza produjo bastante, ya no podíamos traer de la chacra, algunos se pudrían allá, y los que hemos traído a la casa empezaron a pudrirse. Las personas decían: 'Las calabazas estarán alimentándose de su dueña'. Y, de verdad, mi mamá murió".

Atawhawas o *alta cruz:* El haba también se puede dividir en tres, a manera de una cruz. Es muy raro encontrar este tipo de señal; sin embargo, presagia la muerte de algún miembro familiar.

R40: Shukri akshu waska kuluman kutiriskanmanta

Relato de Fulgencio Velí Estrada registrado en la comunidad de Huanusco El

Rosario (Pariahuanca, Huancayo) en 1989.

Ñawpa nunakunam willakun shukri akshutaha manas chulanachu chulla pilwallapi huknilah papakunawanha ¿Imaynampi? Kay papachaha tutayaypim waska kuluman muyuytan atin. Wañu killa utah killa hunta kaptinmi kay papakunaha, shukri akshuha, hatikachan manchalichistin huk nilah papachakunata.

Wañu killa utah killa huntapi, yulaq shukriha muyun yulaq waska kuluman, yana shukriñatahmi muyun yana waska kuluman. Paykuna puras atinakunku, chaysi pilwakunaha, ***trigu*** achumanta ruwashakuna, ***apurawllaman*** tukupalin.

Mana chayna ***susidinanpahmi***, kay papachakunataha sapahtakama chulana, ***tapashachallatam*** kapuchina; paykunatam puntata mikuna, chaynapi pilwanchik mana ***apurawman*** tukunampah.

R40: De las papas shukri que se convierten en culebras

La gente antigua cuenta que el *shukri akshu* [papa larga] no se debe guardar en una sola *pilwa* [troje] junto con las demás papas ¿Por qué? Pues esta papita tiene la propiedad de convertirse en culebra por las noches. Cuando hay luna nueva o luna llena, estás papas, los *shukri akshus*, los corretea a las otras papitas haciéndolas asustar.

En luna nueva o luna llena, el *shukri* blanco se convierte en culebra blanca y el *shukri* negro en culebra negra. Dice que también pelean entre ellas, por eso, las *pilwas* o las trojas, hechas de paja de trigo, se acaban rápido.

Para que no suceda lo anterior, se tiene que guardar a estas papas por separado, tenerlos cubiertos y consumirlos antes que a las demás, para evitar que nuestra *pilwa* se acabe rápido.

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1: Vasija wari con Dios de los Báculos e iconos de planta y mazorcas de maíz (Historia peruana, 2020: https://bit.ly/3p3ImOw). 38
Ilustración 2: Cóndor y zorro en la artesanía de Quinua y Santa Ana en Ayacucho (Néstor Taipe, 2019)..... 42
Ilustración 3: Cultivo de quinua en Huamanga y quihuicha en Pachamarca (Néstor Taipe, 2019 y FB Paucarbamba Pachamarca Chinchihuasi, 2019, https://bit.ly/32h6Vi6). 44
Ilustración 4: Kuraw (papa silvestre) (Emerson Chavarría, 2018, https://bit.ly/3sg8TtZ)...... 46
Ilustración 5: Pareja andina contemplando el cultivo de papas (Reyna Aguilar, 2020). 48
Ilustración 6: Akshu tatay (reaporque) de la papa en el valle del Mantaro (Huancayo mi valle querido, 2019, https://acortar.link/QQyjmy)..... 49
Ilustración 7: Tukllus o setas recolectadas en Tayacaja (Wilvana Diamante, 2021, https://bit.ly/3e6zt0v)...... 51
Ilustración 8: Mujer andina sirviendo un guisado de yuyu (mostaza) (Ancash Querido, 2020, https://bit.ly/3q47qnW). 53

Ilustración 9: Gusanos del maíz y de la papa (G. García, 2013, https://bit.ly/3qahw6K y AgroNews, 2016, https://bit.ly/3p6wdZ8). 56
Ilustración 10: Granizada sobre los cultivos en el valle del Mantaro (Junín Noticias, 2021, https://tinyurl.com/y36a2zhe 58
Ilustración 11: Efectos de helada sobre los cultivos en el valle del Mantaro (Agencia de Noticias Andina.Pe, s. f., https://n9.cl/cdheb). 61
Ilustración 12: Siembra de maíz en Huachocolpa - Tayacaja (W. Santana, 2021, https://bit.ly/3GQe5ZI). 65
Ilustración 13: Wayunkas en San Pedro de Cajas - Tarma (L. Yupanqui, 2009, https://bit.ly/3GRM4Rt). 66
Ilustración 14: Recolección de habas verdes (Yo amo la agricultura, 2020, https://bit.ly/3mdmdf2). 67
Ilustración 15: Calabazas cosechadas en Colcabamba (Mery Laurente, 2014)..... 71
Ilustración 16: Agricultor que jugó el llutanakuy con papa cocinada (La Mar, 2021)..... 74
Ilustración 17: Sarapuquchi o espiguero negro y blanco (Sporophila luctuosa), macho y hembra, sobre panojas del maíz (Discoverlife, John S. Ascher, 2012, https://bit.ly/3DZJkja). 75
Ilustración 18: Saraqunupa – Ofrendas estilo Wari-Pachamacac, Periodo Horizonte Medio, siglos VII-VII d. n. e. (Museo de Sitio Pachacamac) (Néstor Taipe, 2022). 77
Ilustración 19: Tubérculo de forma y dimensión extraordinarias llamada Papamama o Akshumama (Madre papa) (La Mar, 2021)...... 78
Ilustración 20: Ritual de bendición de semilla de maíz entre los quechuas de Paucarbamba – Churcampa (El Heraldo Del Valle, 2018, https://bit.ly/3J3JmKs y https://bit.ly/30Eq1yd). 80

Ilustración 21: Salomé Campos desgranando maíz en Colcabamba (Néstor Taipe, 2014). 82
Ilustración 22: Shukri negro y blanco (T. Müller, 2016, https://bit.ly/3Fl3vta y Agenpapa, 2020, https://bit.ly/32bV3y9). 82
Ilustración 23: Mazorca taqi de Cusco (Andinoncio, 2021, https://bit.ly/3p6GjJG), Andahuaylas (Yanibel Hurtado, 2021) y Tayacaja (Néstor Taipe, 2021)...... 84
Ilustración 24: Apusara, Ripuqsara, Atawsara y Ayatuqusara(dibujos de Hibela Taipe y Yuri Allccahuaman, 2021). 86

LOS CULTIVOS EN LA TRADICIÓN ORAL QUECHUA
se terminó de imprimir en mayo de 2022 en los
talleres gráficos de **Producciones estratégicas**
Urb. María Parado de Bellido Mz. K-13
Ayacucho - Perú

Hibela Elena Taipe Huaraca y Yuri Allccahuaman Chaupin son bachilleres en antropología social. Los autores de este libro son integrantes del Grupo de Investigación denominado: Círculo de Estudios Histórico–Antropológicos (CEHA) de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga.

Este trabajo, mediante el análisis antropológico, etnohistórico y semiótico, estudia a los cultivos en la tradición oral quechua en el centro-sur andino peruano, específicamente entre los agricultores de Tayacaja (Huancavelica) y las áreas huancas colindantes (Junín), Huamanga y Huanca Sancos (Ayacucho), para contribuir con la compresión de las culturas andinas y hacer evidente que la agricultura no es únicamente un proceso técnico productivo, sino que involucra un sistema de mitos y creencias objetivado en el legado oral y los ritos agrícolas.

Los 40 registros contribuyen con la recuperación de la tradición oral, como parte del patrimonio cultural inmaterial, relacionada con la agricultura que, según la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco), es el crisol de la diversidad étnica, cultural y lingüística, y constituye base para el desarrollo sostenible de los pueblos.

La investigación establece la explicación de la tradición oral con respecto al origen de los alimentos entre los agricultores quechuas del área estudiada; determina la explicación de la tradición oral con relación a la escasez, las limitaciones y los riesgos productivos entre los agricultores referidos; y hace evidente que el rito y la praxis social relacionada con la agricultura tienen sus precedentes en la tradición oral, especialmente en los mito-creencias, entre los quechuas estudiados.

FONDO EDITORIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

ISBN: 978-612-4231-19-3